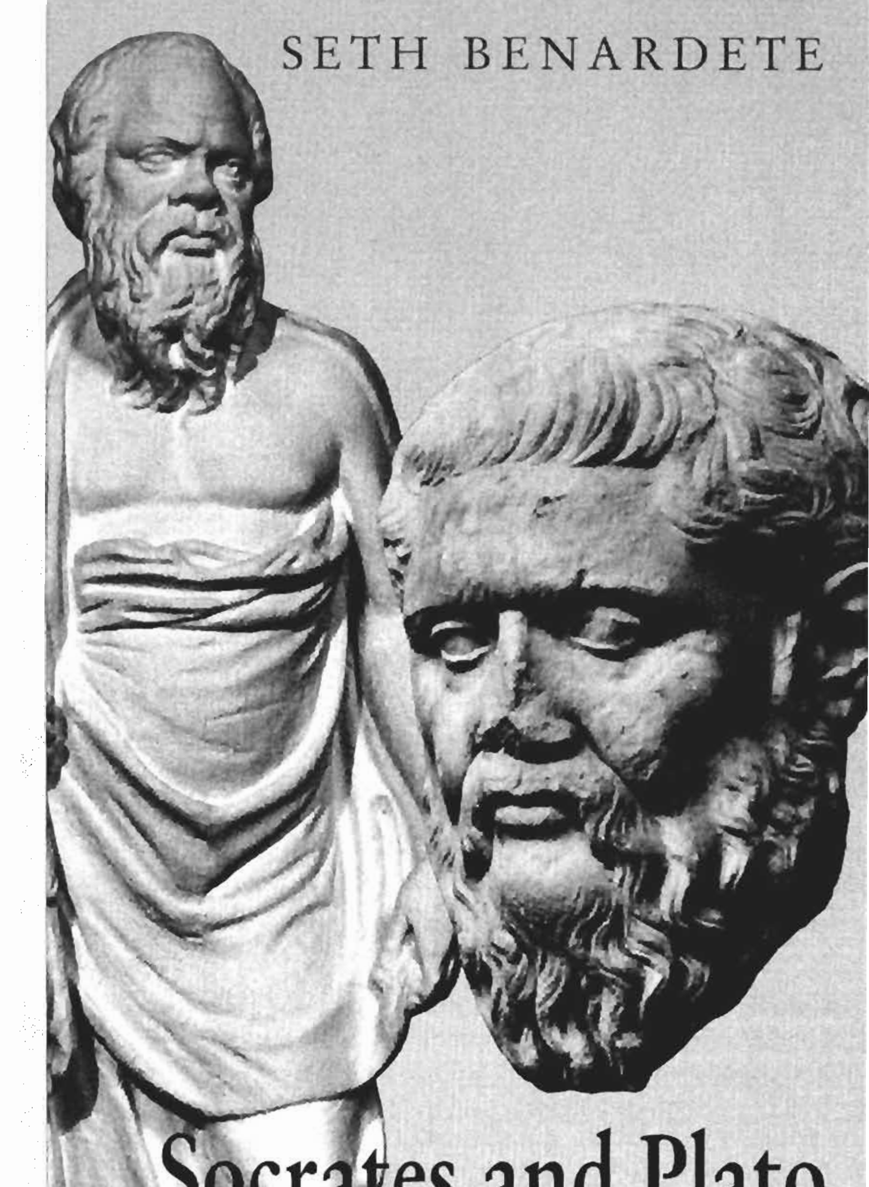
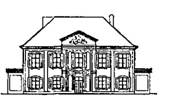

SETH BENARDETE
Socrates and Plato
The Dialectics of Eros



CARL FRIEDRICH VON SIEMENS STIFTUNG · THEMEN BD. 76

Seth Benardete

Socrates and Plato – Sokrates und Platon

Herausgegeben von Heinrich Meier

SETH BENARDETE

Socrates and Plato
The Dialectics of *Eros*

Sokrates und Platon
Die Dialektik des *Eros*

Carl Friedrich von Siemens Stiftung
München

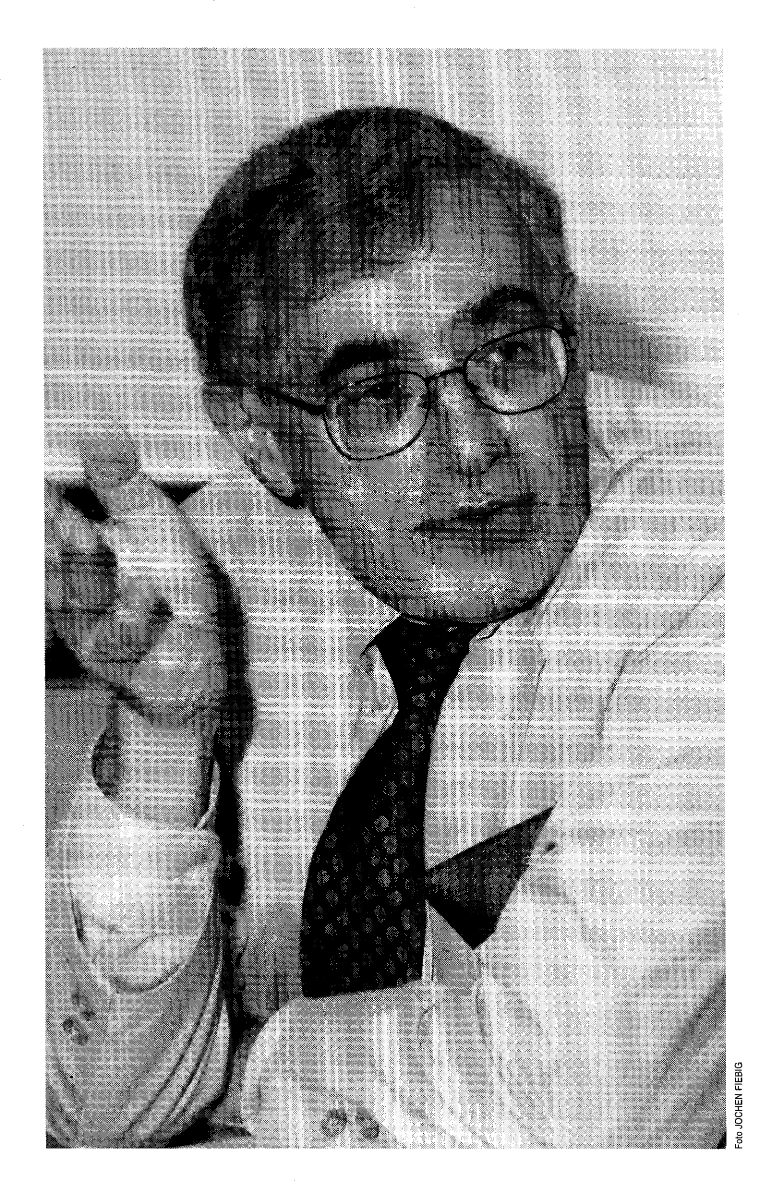
Zum Umschlag

Der Umschlag zeigt den Sokrates des Britischen Museums in London (Alabasterstatuette der Kaiserzeit aus Alexandria) und den Platon der Glyptothek in München (Römische Marmorkopie nach dem zeitgenössischen antiken Bildnis von Silanion).
Die Wiedergabe der Abbildungen erfolgt mit freundlicher Genehmigung und nach Vorlagen des Museums für Abgüsse Klassischer Bildwerke, München (Statuette Sokrates), sowie der Staatlichen Antikensammlungen und Glyptothek, München (Portrait Platon).

Vortrag, gehalten in der
Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 1. Juli 1999.
Der Abend wurde geleitet von Professor Dr. Heinrich Meier,
Geschäftsführer der Carl Friedrich von Siemens Stiftung.



Inhalt


Foto JOCHEN FIEBIG

Seth Benardete am 1. Juli 1999 in Nymphenburg.

HEINRICH MEIER

Vorwort

Am 14. November 2001 starb Seth Benardete. Dreizehn Jahre zuvor war er zum erstenmal nach Deutschland gekommen, um in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung einen Vortrag mit dem Titel »Sun, Line, Cave: On Plato's Republic« zu halten. Der glanzvolle Abend bildete den Auftakt einer außergewöhnlichen Beziehung, die sich zwischen dem Philosophen aus New York und der Carl Friedrich von Siemens Stiftung entwickelte. Und der Besuch vom November 1988 war der Beginn einer großen Freundschaft, die mich mit Seth Benardete verband. Zum reichen Ertrag der institutionellen Beziehung zählen die herausragenden Vorträge, die Benardete in den 90er Jahren für das Programm der Stiftung ausarbeitete: 1993 »On Plato's Symposium«, 1994 »The Odyssey Seen through Plato's Eyes« und 1999 »Socrates and Plato – The Dialectics of Eros«. Insbesondere aber sind hier die beiden bedeutenden Werke über Homers *Odyssee* und über Platons *Nomoi* zu nennen, die er als Carl Friedrich von Siemens Fellow 1994 und 1998 in München schrieb und zum Abschluß brachte. Es sollten seine letzten Bücher sein. Unsere Freundschaft wuchs, bewährte und vertiefte sich in ungezählten, tage- und nächtelangen Gesprächen und in einer Reihe gemeinsamer Vorhaben wie in Untersuchungen von bei-

derseitigem Interesse, die ihren Niederschlag inzwischen auch in verschiedenen Publikationen gefunden haben. Im August 2001 verständigten wir uns über zwei künftige Vorträge: Für das internationale Symposion »Living Issues in the Thought of Leo Strauss«, das im Juni 2002 in der Stiftung stattfand, sagte Benardete einen Beitrag über »The Quarrel between Philosophy and Poetry« zu, in dem er nicht nur die Summe seiner jahrzehntelangen Auseinandersetzung mit dem Gegenstand im Blick auf die antiken Autoren zu ziehen, sondern darüber hinaus auf Nietzsche, auf Heidegger und Hölderlin einzugehen beabsichtigte. Und für die Sondervortragsreihe *Der Tod im Leben*, die die Carl Friedrich von Siemens Stiftung im Sommer 2003 durchführen wird, erklärte er sich bereit, das Thema »Philosophy as the Practice of Dying and Being Dead« zu übernehmen, als komplementäres Gegenstück zu seinem meisterhaften Vortrag von 1999 über den Eros.

Aus Anlaß des ersten Todestages von Seth Benardete veröffentlicht die Stiftung den Vortrag, den er für die Sondervortragsreihe *Über die Liebe* schrieb, in einer zweisprachigen Ausgabe. Sie ehrt damit einen der beiden ersten Carl Friedrich von Siemens Fellows, die die Stiftung vor zehn Jahren nach München einlud, und macht das bisher unveröffentlichte englische Original des Textes interessierten Lesern in aller Welt zugänglich. Ich drucke meine Einführung zum letzten Vortrag, den Seth Benardete in Deutschland hielt, in Erinnerung an den Abend des 1. Juli 1999 in Nymphenburg nachstehend ohne jede Änderung ab:

Meine Damen und Herren,
in der Politischen Philosophie und in der Auseinandersetzung mit der Macht des Eros führen alle Wege zu Platon. Ich denke dabei nicht nur an die breiten Heerstraßen der Tradition, auf denen uns die Theorien, Begriffe, Bilder entgegenkommen, die von Platon inspiriert, in einer langen, vielfältigen und verschlungenen Rezeption umgeformt, neugefaßt oder mißverstanden wurden, in Opposition zu ihm ihre Form gewannen und auch dort noch auf Platon Bezug behalten, wo sie nichts von ihm wissen oder nichts von ihm wissen wollen. Ich denke ebenso an die Pfade, die sich in einsame Höhen aufschwingen, und an die Holzwege, die im Dickicht enden. Auch sie bleiben in der Platonischen Topographie, auch ihre Probleme stehen in Verbindung zu dem Problembestand und Sachgehalt, den die Platonischen Dialoge artikulieren, auch ihre Fragen verweisen uns an Platon, oder sie lassen es geraten erscheinen, daß wir uns der Möglichkeiten versichern, die die Platonische Dialektik, das Ineinander von Synkrisis und Diakrisis, Platonischer Sammlung und Sonderung, bereithält, um diese Fragen zu klären, weiter zu verfolgen, wo nicht zu beantworten.

Lassen Sie mich beinahe wahllos einige Gegenstände in Erinnerung rufen und Fragen aufgreifen, die in den ersten sechs Vorträgen unserer Reihe *Über die Liebe* bzw. in den zum Teil sehr intensiv geführten Diskussionen, die wir hier erlebt haben, zur Sprache kamen. Ist die Liebe eine anthropologische Universalie, gehört sie mit anderen Worten und prägnant gefragt zur menschlichen Natur, die sich unter

den verschiedenartigsten sozialen und widrigsten geschichtlichen Bedingungen durchsetzt? Und wenn das so ist, lassen sich Minimalbedingungen angeben, die erfüllt sein müssen, damit die sogenannte »romantische Liebe« aktualisiert werden kann? Genügen selbst in einem rigiden System sozialer Kontrolle und Kanalisierung wie der Vorschriftsheirat etwa ein paar Dutzend individuelle Wahlmöglichkeiten für eine solche Aktualisierung? Wie nimmt sich im Lichte derartiger anthropologischer Erwägungen eine Diagnose der Gegenwart aus, die uns eine Verfallsgeschichte vor Augen stellt, uns mit einem alles ergreifenden, alles durchherrschenden Verhängnis konfrontiert, in dem die Liebe standardisiert, seriell multipliziert, entindividualisiert, immer weiter zurückgedrängt, wenn nicht zum Verschwinden gebracht wird? Ist eine so weitreichende mediale Überformung, eine so gründliche technische Transformation der Liebe vorstellbar, daß sie zunehmend und dauerhaft von der physischen Gegenwart der Liebenden abgekoppelt werden kann? Soll uns – *auch*, muß man wohl fragen – in Dingen der Liebe eine »Weltnacht« bevorstehen? Ist es angesichts dieser düsteren Prognose mehr als ein unausweisbarer Glaubensakt, auf einen magischen Umschlag zu hoffen, in Gelassenheit auf den Punkt zu warten, an dem der sich schicksalhaft vollziehende historische Prozeß neue Freiräume für die menschliche Liebe eröffnen wird, weil er über den Menschen hinweg- und an ihm vorbeigeht, seiner gleichsam nicht länger achtend? Oder gehen metaphysische Spekulationen dieser Art ebensosehr, nur in einer anderen Richtung, an der Macht des Eros vorbei, in der die Hoffnungen auf Vervollkommnung, auf Zivilisierung und Domestizierung der Liebe, auf »Liebesparadiese für alle« vor zwei Jahrhunderten die Gewalt des Eros verkannten? Vom erträumten »Himmel auf Erden«, der zu einer Hades-Landschaft wurde, war am Eröffnungsabend der Reihe die Rede. Wenden wir uns den lichteren Gefilden zu. In den Gemälden der »Fêtes galantes« begegnete uns die ins Bildhafte übersetzte Sentenz »Eros geht immer auf die schönen Dinge«, wobei die archaische Wildheit in den Bildern der Rubens, Tizian und Watteau nicht völlig ausgeblendet war. Weshalb greifen die Darstellungen der galanten Feste auf Götterstatuen zurück? Bedarf die Liebe einer Rhetorik der Verzauberung, ist sie auf übermenschliche, göttliche Leitbilder angewiesen? Wie kann der Liebende den Geliebten für ein gemeinsames, beide treffendes »Du mußt Dein Leben ändern« gewinnen? Und wie kann er sich der eigenen Liebe vergewissern? Nicht nur und nicht zuerst der des Geliebten? Ist ein »bewußtloses, vollkommenes Behagen«, das auf so etwas wie einer »magnetischen Schließung« beruht und zwei Menschen zuzeiten das Gefühl, »Ein Mensch zu sein«, erlaubt, tragfähig? Kann die Liebe in Sprachlosigkeit verharren? Kann sie sich in Sprachlosigkeit überhaupt entfalten? Wie steht es mit den kognitiven Elementen der Liebe? Geben sie dem, was sich aus dem tiefer ansetzenden, elementareren Spüren heraus entwickelt, eine neue Qualität? Führen sie zu einer Steigerung? Bedarf die Liebe zu ihrer Steigerung nicht so sehr der Verzauberung als vielmehr der Erkenntnis? Erlaubt die Liebe vor allem anderen die Einsicht in das Glück, das aus der Unverfüg-

barkeit erwächst? Ist es gerade sie, die zur Erkenntnis des Guten führt, das darin beschlossen liegt, daß nicht alles Objekt menschlicher Poiesis ist, nicht alles vom Menschen gemacht, erdichtet, verfertigt, beherrscht werden kann?

In meinem Grußwort zu Gerhard Neumanns 65. Geburtstag sprach ich vor einer Woche davon, daß mir für die Verwirklichung des seit langem gehegten Vorhabens, eine Sondervortragsreihe *Über die Liebe* zu veranstalten, zwei Voraussetzungen immer deutlich vor Augen standen. Die erste Voraussetzung, den in jeder Hinsicht richtigen Partner für die konzeptionelle Vorbereitung und die Durchführung der Reihe sowie für die spätere Veröffentlichung des Buches[1] zu finden, erwähnte ich. Die andere Voraussetzung benannte ich nicht, um sie für heute abend aufzusparen. Sie bestand, wie Sie längst erraten haben werden, darin, den kompetentesten Redner für den Beitrag über Platon zu gewinnen. Der beste Kenner des Platonischen Corpus und der bedeutendste philosophische Interpret Platons, den ich unter den Lebenden kenne, ist Seth Benardete, den ich herzlich willkommen heiße. Ich begrüße in ihm einen großen Gelehrten, der der Carl Friedrich von Siemens Stiftung seit Jahren in besonderer Weise verbunden ist, und ich begrüße in ihm einen guten Freund.

1 Das Buch, das acht der neun Vorträge der Reihe sowie einen langen einführenden Essay und einen Epilog der beiden Herausgeber enthält, ist im Dezember 2000 als Band 8 der *Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung* erschienen. Heinrich Meier und Gerhard Neumann (Hg.): *Über die Liebe. Ein Symposion.* München, Piper Verlag, 2000. Zweite Auflage 2001 (Serie Piper Band 3233).

Als Seth Benardete, Professor of Classics an der New York University und Professor of Philosophy an der New School for Social Research in New York, im November 1988 bei uns über Platons *Politeia* sprach, war dies sein erster Vortrag vor einem deutschen Auditorium und sein erster Besuch in Deutschland überhaupt. Sein zweiter Vortrag in Deutschland fand ebenfalls in Nymphenburg statt. Im Juni 1993 trug er hier zum erstenmal seine Interpretation des Platonischen *Symposion* vor. War er bei seinem ersten Vortrag vor 11 Jahren in Deutschland noch ein Unbekannter, ein Geheimtip für einige wenige, so hat die Publikation seines zweiten Abends in der Stiftung weite, nationale und internationale Beachtung gefunden und sich inzwischen zum »Bestseller« unserer *Themen*-Reihe entwickelt. Vor wenigen Wochen erschien die zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage des Bandes, im 9.–13. Tausend.[2] Und bei seinem dritten Vortrag über Platon in diesem Saal ist heute das Fernsehen zu Gast, um einen noch größeren Kreis, weit über München hinaus, an dem Dialog, den Benardete mit Platon führt, teilhaben zu lassen.[3]

2 Seth Benardete: *On Plato's »Symposium« – Über Platons »Symposion«*. München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1994 (Reihe »Themen«, Bd. 57). Zweite, durchgesehene Auflage 1999. Der englische Text Benardetes aus der zweisprachigen Publikation wurde in seine Essay-Sammlung *The Argument of the Action* (p. 167–185) aufgenommen und außerdem wiederabgedruckt in: *Plato's »Symposium«*. A translation by Seth Benardete with commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete. Chicago and London, University of Chicago Press, 2001, p. 173-199. Eine chinesische Übersetzung des Vortrags von Benardete und meiner Einführung in dem »Themen«-Band von 1994 befindet sich in Vorbereitung.

3 Die Tele-Akademie des Südwest-Fernsehens strahlte ihre Aufzeichnung des Vortrags vom 1. Juli 1999 in einer 45-Minuten-Sendung am 28. Januar 2001 aus. Die Sendung wurde mehrfach wiederholt und auch von anderen Fernsehanstalten übernommen.

Als die Stiftung 1993/94 die ersten Carl Friedrich von Siemens Fellowships vergab, um Wissenschaftler, die im Programm der Stiftung herausragende Vorträge gehalten hatten, auszuzeichnen und ihnen in München die konzentrierte Arbeit an einem Opus zu ermöglichen, war Seth Benardete neben Hans-Martin Gauger einer der beiden Fellows, an die die Einladung erging. Benardete schrieb während seines Münchner Aufenthalts vom Januar bis August 1994 ein großes Buch über die *Odyssee* und, als Zugabe, einen langen Aufsatz über Platons *Lysis*.[4] Das Buch über die *Odyssee*, das von der ersten Zeile bis zur letzten Fußnote in München entstand, ist 1997 unter dem Titel *The Bow and the Lyre. A Platonic Reading of the Odyssey* erschienen. Während seines zweiten Münchner Aufenthalts vom September bis Dezember des vergangenen Jahres hat er, abermals als Carl Friedrich von Siemens Fellow, sein jüngstes und bisher umfangreichstes Werk vollendet, einen Kommentar zu Platons *Nomoi* mit dem Titel *Plato's Song and Dance – On the Laws*.[5]

Wenn in der Politischen Philosophie und im Nachdenken über den Eros alle Wege zu Platon führen, so hat das seinen sachlichen Grund darin, daß es sich bei der Politischen Philosophie und dem Eros für das Platonische Philosophieren nicht um Materien unter anderen handelt, daß sie in ihm nicht eng umrissene Arbeitsfelder oder abtrennbare

4 Der Aufsatz wurde veröffentlicht in *The Argument of the Action*, p. 198-230.

5 Das Buch erschien unter dem – vom Verlag gewünschten – Titel: *Plato's »Laws«. The Discovery of Being*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2000.

Sektoren ausmachen, sondern ins Zentrum der philosophischen Bewegung selbst führen. Die Sokratische Wende bezeichnet die Wendung zur Politischen Philosophie, und das einzige »Expertenwissen«, das Sokrates ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, betrifft die Dinge der Liebe. Die Politische Philosophie ist der Sokratische Weg zur Selbsterkenntnis des Philosophen, und die Auseinandersetzung mit der Liebe gipfelt in der Bestimmung seiner Natur. Sowenig die Politische Philosophie deshalb den Werken vorbehalten ist, die sich unmittelbar mit politischen Gegenständen befassen, etwa dem *Politikos*, der *Politeia* oder den *Nomoi*, sowenig läßt sich die Verhandlung des Eros auf das *Symposion* oder den *Phaidros* eingrenzen. Politische Philosophie und Eros betreffen das Ganze der Platonischen Philosophie. Wer über *Socrates and Plato – The Dialectics of Eros* sprechen will, muß das Ganze der Platonischen Philosophie im Blick haben und die 35 Dialoge, die als Platonische auf uns gekommen sind, überschauen. Für Seth Benardete trifft beides zu. Seine bislang sieben Bücher zu Platon legen Deutungen zu den *Nomoi*, zur *Politeia*, zu *Gorgias* und *Phaidros, Philebos, Theaitetos, Sophistes* und *Politikos* vor, im Falle der vier zuletzt genannten Dialoge jeweils begleitet von sorgfältigen Übersetzungen. Dem *Politikos* hat Benardete neben seinem Buch von 1984 schon 1963 einen langen Essay und dann 1996 einen weiteren Aufsatz gewidmet, der zu seinen wichtigsten zählt.[6] In ihm legt er

6 *The Plan of the »Statesman«* in: Metis. Revue d'anthropologie du monde grec ancien, VII, 1-2, 1992, recte: 1996, 25-47; wiederabgedruckt in *The Argument of the Action*, p. 354-375.

den Schlußdialog der Trilogie als Platons radikalsten Dialog aus, als einen Dialog, der wie kein anderer Einblick in die Platonische Werkstatt gewährt. Zu den Büchern kommen Aufsätze u. a. über *Timaios, Phaidon, Charmides, Lysis, Symposion, Protagoras, Kratylos, Laches* hinzu, die mit Arbeiten über Hesiod, die *Ilias*, Aischylos, Sophokles, Euripides und die griechische Tragödie unter dem Titel *The Argument of the Action* Anfang kommenden Jahres in einem umfangreichen Band gesammelt zugänglich sein werden.[7]

Lassen Sie mich zum Schluß noch eine Schwierigkeit des Themas des heutigen Abends erwähnen, die zugleich für das unverwechselbare Profil unseres Redners in hohem Maße wichtig geworden ist. Nicht nur, daß der Eros und die Politische Philosophie das Ganze der Platonischen Philosophie betreffen. Sie sind uns auch nicht als Gegenstände *Platonischer Lehre* gegeben. Was wir über sie hören, vernehmen wir aus dem Munde Platonischer Charaktere, die sich an konkrete Adressaten wenden und in der jeweils konkreten Situation eines Dialogs sprechen, der seinerseits in konkrete äußere Umstände eingebettet ist oder unter solchen erzählt wird. Benardete hat der Unterscheidung der doktrinalen und der dialogischen Ebene, dem Ineinandergreifen von Rede und Handlung, dem Wechselspiel von Allgemeinem und Besonderem, aus dem sich ein neues

7 *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Edited and with an introduction by Ronna Burger and Michael Davis. Chicago and London, University of Chicago Press, 2000.

theoretisches Argument ergibt, große Aufmerksamkeit geschenkt und die Berücksichtigung der literarischen Form, des dichterischen Rahmens, des Dialoggeschehens für die philosophische Auslegung wie niemand zuvor fruchtbar gemacht. Daher auch der programmatische Titel des Sammelbandes *The Argument of the Action*. Daß er seinen Lesern und Zuhörern mit seinem komplexen, hochdifferenzierten Zugang sehr viel abverlangt, ist in diesem Saal vielen aus eigener Erfahrung bekannt. Sagen wir es frei heraus: Benardete ist ein denkbar anstrengender Platon-Interpret. Aber wer sich im Ernst auf ihn einläßt, wird reich belohnt. Er wird zum Selbstdenken verleitet und, im besten Falle, in Staunen versetzt. In jenes Staunen, das der Anfang der Philosophie ist.

Sokrates und Platon
Die Dialektik des *Eros*

Eros ist für Platon in einer Weise zentral, wie er dies für keinen anderen Philosophen ist. Um die Reichweite und die Verwickeltheit des Problems des *eros* bei Platon aufzuzeigen, ist es von Nutzen, mit vier scheinbar wahllos herausgegriffenen Beobachtungen zu beginnen. Im Laufe der systematischeren Darstellung sollte klarwerden, wie diese Beobachtungen zusammenhängen; an die Spitze von allem aber sei eine Arbeitsdefinition des *eros* gestellt, auf die wir von Zeit zu Zeit, wenn es die Gelegenheit rechtfertigt, zurückgreifen können. *Eros* verbindet das Begehren, aus Abstand zu betrachten, mit dem Begehren, sich zu Einem zu vereinigen. Das Bewußtsein des Liebenden, daß der Geliebte bereits vollständig ist, ist mit seinem Bewußtsein der eigenen radikalen Unvollständigkeit gepaart, einem Bewußtsein, das ihn zwingt, gleichzeitig zu erkennen, daß er vervollständigt werden könnte, wenn und nur wenn der Geliebte, entgegen der Überzeugung des Liebenden, ebenfalls unvollständig wäre und per impossibile durch den Liebenden vervollständigt werden könnte.

Bei Platon wird der Mensch zum erstenmal ein metaphysisches Problem und die Liebe eine metaphysische Lei-

Socrates and Plato
The Dialectics of *Eros*

Eros is central to Plato in a way that it is not for any other philosopher. In order to indicate the range and intricacy of the problem of *eros* in Plato, it is useful to begin with four apparently random observations. In the course of the more systematic account it should become clear how these observations are interconnected; but at the head of everything, let a working definition of *eros* be put to which an appeal can be made from time to time as the occasion warrants. *Eros* combines the desire to behold at a distance with the desire to join into one. The lover's awareness that the beloved is already complete is coupled with his awareness of his own radical incompleteness, which forces him in turn to realize simultaneously that he could be completed if and only if the beloved, against the lover's own conviction, were also incomplete and could be completed *per impossibile* by the lover.

With Plato, for the first time, man becomes a metaphysical problem, and love a metaphysical passion. The ontology of the *Republic* and the cos-

denschaft. Die Ontologie der *Politeia* und die Kosmologie des *Timaios* verleihen dem metaphysischen Problem des Menschen Ausdruck, und der *Phaidros* und das *Symposion* offenbaren die Metaphysik dieser Leidenschaft. Die *Politeia* und der *Timaios* gelangen zur Ontologie durch das politische Problem für den Menschen, und der *Phaidros* und das *Symposion* kommen durch die Leidenschaft zur Ontologie. In diesem Sinne sind die beiden Bewegungen von gleichem Rang, aber es scheint, als bewirke das Politische den Aufstieg zum Metaphysischen durch die Konstruktion, sei es der besten Stadt in der Rede, sei es des Universums als einer Geschichte, die für wahrscheinlich gelten kann, wohingegen die Liebe unmittelbar, ohne die Einschaltung des Mythischen oder Imaginären zur Metaphysik führt. Der Liebende spricht spontan von Wahrheit und Ewigkeit. So scheint die Liebe natürlicher als die Politik. Es ist viel weniger leicht zu verstehen, wie das Politische oder irgendeine seiner Erfahrungen metaphysisch werden kann – was wir in der *Politeia* so abrupt geschehen sehen –, als zu verstehen, wie das, was als eine schlicht menschliche Erfahrung anfängt, von sich aus eine Verwandlung zu etwas durchmacht, das den Stempel dessen zu tragen scheint, was mehr als menschlich ist. Daß der *Phaidros* jedoch die Frage des Schreibens – eines Machens – mit dem *eros* in Zusammenhang bringt, zeigt, daß das Künstliche ebensosehr zum Verständnis des *eros* wie zum Verständnis des Rechts gehört. Vielleicht wäre es besser zu sagen, daß Platon zwei Themen hat, die Gerechtigkeit und die Liebe, und zwar sowohl in ihrem Verhältnis zueinander als auch in ihrem Verhältnis zum Geist. Hinter dem offenkundigen Riß zwischen *eros* und Recht lauert die Psychologie. Die Seele des Menschen ist das Problem.

mology of the *Timaeus* give expression to the metaphysical problem of man, and the *Phaedrus* and *Symposium* reveal the metaphysics of this passion. The *Republic* and *Timaeus* get to ontology through the political problem for man, and the *Phaedrus* and *Symposium* go through the passion to ontology. In this sense the two movements are of the same order, but it seems that the political occasions the ascent to the metaphysical through construction, whether it be of the best city in speech or of the universe as a likely story, but love gives rise to metaphysics directly, without the intervention of the mythical or imaginary. The lover speaks spontaneously of truth and eternity. Love thus seems more natural than politics. It is far less easy to see how the political or any of its experiences can become metaphysical, which we see happening so abruptly in the *Republic*, than how what starts out as a simply human experience undergoes by itself a transformation into something that seems to bear the impress of what is more than human. That the *Phaedrus*, however, connects the issue of writing – a making – with *eros* shows that the artificial belongs as much to the understanding of *eros* as to the understanding of right. Perhaps it would be better to say that Plato has two themes, justice and love, both in their relation to one another and in their relation to mind. Psychology lurks behind the apparent split between *eros* and right. The soul of man is the problem.

Indem er die Seele des Menschen zum Problem macht, entthront Platon den *eros* als kosmologische Kraft, als die er bei den Dichtern (Hesiod) oder bei den vorsokratischen Philosophen (Empedokles und Parmenides) erscheint. Selbst Aristoteles, der den *eros* in seiner Abhandlung über die Seele nicht erwähnt, greift in *Metaphysik* Λ auf sie zurück, wenn er die Beziehung zu erklären versucht, die die Natur zum sich selbst denkenden Geist hat und die Dante in der letzten Zeile des Paradiso zum Ausdruck bringt: *l'amor che move il sole e l'altre stelle.*[1] Indem Platon den *eros* als universales Prinzip der Anziehung streicht, gibt er ihm jedoch ontologisch einen höheren Rang. Er unterscheidet zwischen dem Weg von den Prinzipien und dem Weg zu den Prinzipien. Der erste Weg ist hypothetisch und deduktiv und für die Lehre geeignet, der zweite geht vom Daß der Dinge zum Warum der Dinge; er ist der einzige Weg der Entdeckung und der Philosophie.[2] Die Platonischen Dialoge sind eine besondere Verbindung dieser beiden Wege, des Weges der Unterweisung und des Weges der Sonderung und der Sammlung, oder kurz: der Dialektik. Wenn man nun nicht von den Prinzipien ausgeht, sondern sich zu den Prinzipien hinbewegt, muß der Ausgangspunkt für uns bei

1 *Metaphysik* 1072a7–1072b4. Der Grund für die Abwesenheit des *eros* in *de anima* hat mit Aristoteles' Plan zu tun, die Seele ganz im Sinne von Wirkendem und Leidendem darzustellen, was in der Unterscheidung von aktivem und passivem Intellekt gipfelt, und mit dem daraus folgenden Isomorphismus zwischen der Sinnesempfindung und dem Empfundenen, den Aristoteles von Buch II an nachzuweisen versucht. Die Dualität des *eros* paßt nicht in dieses Schema, denn die letztendliche Identität von Denken und gedachtem Ding schließt Distanz aus. Die Bewegung in *de anima* geht von der Seele weg und hin zum Geist: es gibt nach 417b24 nur eine Erwähnung der Seele (420b28), bis sie in 427a17 mit dem Thema des ersten Buches, daß die Seele sowohl das Prinzip der Bewegung wie des Bewußtseins ist, zurückkehrt.

2 *Phaidros* 265c8–266b1; *Sophistes* 253c6–e2.

In making the soul of man the problem, Plato dethrones *eros* as a cosmological force, as it appears in either the poets (Hesiod) or the pre-Socratic philosophers (Empedocles and Parmenides). Even Aristotle, who does not mention *eros* in his treatise on the soul, has recourse to it in *Metaphysics* Λ, where he attempts to explain the relation nature has to mind thinking itself, and which Dante expresses in the last line of *Paradiso, l'amor che move il sole e l'altre stelle.*[1] Plato, however, in canceling *eros* as the universal principle of attraction, elevates it ontologically. He distinguishes between the way from the principles and the way to the principles. The first way is hypothetical and deductive and suitable for teaching, the second goes from the that of things to the why of things; it is the only way of discovery and philosophy.[2] The Platonic dialogues are a peculiar combination of these two ways, the way of instruction and the way of division and collection, or dialectics for short. Now if one starts not from the principles but proceeds to the principles, the

1 *Metaphysics* 1072a7–1072b4. The reason for its absence from *de anima* has to do with Aristotle's plan to present soul entirely in terms of agent and patient, which culminates in the distinction between active and passive intellect, and the consequent isomorphism between the sense and the sensed that Aristotle tries to establish from Book II on. The duality of *eros* does not fit into this scheme, for the ultimate identity of thinking and the thing thought precludes distance. The movement of *de anima* is away from soul and toward mind: there is but one mention of soul after 417b24 (420b28) until it returns at 427a17 with the theme of the first book, that soul is the principle of both motion and awareness.

2 *Phaedrus* 265c8–266b1; *Sophist* 253c6–e2.

den schlicht menschlichen Dingen gefunden werden, bei allem, was uns betrifft und womit wir umgehen. Es ist eher das, was Aristoteles die ersten Dinge für uns nennt, *ta pragmata*, die Angelegenheiten, die anstehen, als *ta onta*, die Dinge, die sind. Im *Lysis* gelangt Sokrates zu seinem Eigensten, sobald er die kosmologische Spekulation über die in der ganzen Natur waltende Freundschaft und Feindschaft aufgibt und sich statt dessen der Neutralität des Seins zuwendet, und sein Hauptbeispiel für ein Sein, das weder gut noch schlecht ist, ist der Mensch.[3] Die Titel von 24 Platonischen Dialogen enthalten Namen von Sokrates' Zeitgenossen.

Platon hat zwei Themen, die Politische Philosophie und die Philosophie schlechthin. Von den 35 Dialogen, die als Platons Werk auf uns gekommen sind, erzählt Sokrates nur vier vom Anfang bis zum Schluß: *Politeia, Charmides, Lysis, Erastai.* Platon stellt Sokrates als besonders darauf erpicht dar, gerade in diesen vier Fällen für eine andere Zuhörerschaft zu untersuchen, was er einen oder zwei Tage davor erörtert hatte. Die Gelegenheit, die die Erörterung jeweils veranlaßte, muß für Sokrates ebenso wichtig gewesen sein wie das, was er erörterte. Die vier Dialoge stellen in der Selbsterzählung Sokrates' Bewußtsein sowohl in bezug auf das dar, was zu verstehen ihm bis jetzt gelungen ist und was er noch nicht verstanden hat, als auch in bezug darauf, wie er dahin gelangte zu verstehen, was er verstand, und wie er daran scheiterte zu verstehen, was er nicht verstand. Zumindest in ihrer Form zeigen sie Sokrates' Selbsterkenntnis. Die *Politeia* ist um vieles umfangreicher und

3 *Lysis* 216c1–4.

start for us is to be found in the simply human things, everything which concerns us and with which we deal. It is what Aristotle calls the things first for us, *ta pragmata*, the business at hand, rather than *ta onta*, the things that are. In the *Lysis*, Socrates comes into his own as soon as he abandons cosmological speculation about the prevalence of friendship and enmity throughout nature and turns instead to the neutrality of being, and his primary example of a being that is neither good nor bad is man.[3] The titles of twenty-four of Plato's dialogues contain the names of Socrates' contemporaries.

Plato has two themes, political philosophy and philosophy simply. Of the thirty-five dialogues that have come down to us as Plato's, Socrates narrates only four of them from start to finish: *Republic, Charmides, Lysis, Erastae*. Plato represents Socrates as particularly eager in just these four cases to review for another audience what he had discussed one or two days before. The occasion that prompted each discussion must have been just as important to Socrates as what he discussed. They represent through self-narration Socrates' awareness of what he has now come to understand and of what he has not yet understood as well as how he came to understand what he did and how he failed to understand what he did not. In form at least they show Socrates' self-knowl-

3 *Lysis* 216c1–4.

großartiger als die drei anderen zusammengenommen. Ihr Thema ist die Gerechtigkeit, ein Thema, das dringender, kontroverser und wichtiger zu sein scheint als die Themen der anderen drei. Andererseits bildet *eros* den Hintergrund für die unterschiedlichen Themen der anderen, für die herausragende Schönheit von Charmides, für den scheuen und ratlosen Liebhaber Hippothales im *Lysis*, oder für die Rivalität zwischen einem Eierkopf und einem Muskelprotz in den *Erastai*. Sie scheinen sich mit dem zu befassen, was Sokrates' Eigenes im Innersten ausmacht und was am wenigsten auf irgend jemanden sonst anwendbar ist. Als Sokrates nach Athen zurückkehrt, nachdem er am Feldzug gegen Poteidaia teilgenommen hat, der den Beginn des Peloponnesischen Krieges ankündigte, fragt er sogleich, wie die Dinge dort stehen; und er meint damit nicht, ob die Friedenspartei oder die Kriegspartei die Oberhand hat, sondern wie es der Philosophie in seiner Abwesenheit erging und wer die neuen Schönheiten sind.[4] Sokrates bekennt im *Charmides* seine sexuelle Erregung, und er sagt im *Lysis*, daß er, geradeso wie unterschiedliche Leute unterschiedliche Dinge begehren, seit seiner Kindheit erotisch zum Erwerb von Freunden neige.[5] Trotz dieser Differenz zwischen der *Politeia* und den drei anderen Dialogen haben sie alle eines gemeinsam: im ganzen Platonischen Korpus taucht das Verb »erröten« (*eruthrian*) nur auf, wenn Sokrates der Erzähler ist. Das Erröten ist das unfreiwillige Zeigen von etwas, das man verborgen halten möchte. Es offenbart einen Mangel, den man als Mangel anerkennen mag oder

4 *Charmides* 153d2–5.

5 *Charmides* 155d3–e2; *Lysis* 211d7–e8.

edge. The *Republic* is many times larger and grander than the other three combined. Its theme is justice, which seems more urgent, controversial, and important than the themes of the other three. *Eros*, on the other hand, sets the stage for the different themes of the others, whether it be the singular beauty of Charmides, the bashful and baffled lover Hippothales in the *Lysis*, or the rivalry between an egghead and a muscle man in the *Erastae*. They seem to be concerned with what is most intimately Socrates' own and least applicable to anyone else. As soon as Socrates returns to Athens after being on campaign at Potidaea, which heralded the start of the Peloponnesian War, he asks about the state of affairs there; and he does not mean whether the peace-party or the war-party have the upper hand, but how did philosophy fare in his absence and who are the new crop of beauties.[4] Socrates confesses to his sexual arousal in the *Charmides*, and he says in the *Lysis* that just as different people desire different things, so he since childhood has been erotically disposed toward the acquisition of friends.[5] Despite this difference between the *Republic* and the other three dialogues, all of them do have one thing in common: in the entire Platonic corpus the verb »to blush« (*eruthrian*) occurs only when Socrates is the narrator. The blush is the involuntary showing of

4 *Charmides* 153d2–5.

5 *Charmides* 155d3–e2; Lysis 211d7–e8.

nicht. Es hat klarerweise Bezug auf die Frage des *eros* und der Selbsterkenntnis. Diese vier Dialoge sind das unsichtbare Erröten des Sokrates.[6]

Zwei dieser Dialoge, der *Charmides* und die *Erastai*, bringen uns dem Herz des Problems näher. Der *Charmides* geht von der Frage der *sophrosyne* oder der Besonnenheit aus und verlegt sich dann, aufgrund der Intervention eines zukünftigen Tyrannen, auf die problematische Identifizierung der *sophrosyne* mit der Wissenschaft der Wissenschaft. Sokrates beweist, daß, wer immer über diese Wissenschaft der Wissenschaft verfügt, in bezug auf jede andere Wissenschaft vollkommen unwissend sein muß. In den *Erastai* hingegen stellt Sokrates die Kompetenz des Philosophen oder seiner selbst in Frage, der im Vergleich zu einem Spezialisten von allem etwas und von nichts etwas Rechtes versteht. Die beiden Dialoge werfen zusammengenommen die Frage nach dem Ganzen und seinen Teilen auf und danach, ob die Anleitung zum Verständnis eines Teils vom Problem des Ganzen kommen muß. Die *Erastai* beginnen damit, daß Sokrates auf zwei Jungen trifft, die eine kosmologische These mit Hilfe von Zeichnungen und Gesten verhandeln. Die Bedeutung des Titels *Liebende* legt uns mit dem alternativen Titel des Dialogs *Anterastai* oder *Rivalisierende Liebende* nahe, daß das Problem des Ganzen eine Verbindung zum menschlichen Ganzen haben mag, auf das das Verlangen gerichtet ist, das der *eros* zu sein scheint, und daß

6 Am Ende des vierten Buches der *Nikomachischen Ethik* bestreitet Aristoteles, daß Scham eine moralische Tugend ist, und im zehnten Buch behauptet er für das theoretische Leben eine Selbstgenügsamkeit. In den letzten fünf Kapiteln des zehnten Buches kommt die Seele einmal vor (1179b25). Wenn man daran zweifelt, daß im Falle der Moral wie der Kontemplation eine solche Vollständigkeit erreichbar ist, kehrt die Scham wieder zurück.

what one wants to remain hidden. It reveals a defect that one may or may not acknowledge to be a defect. It is clearly related to the issue of *eros* and self-knowledge. These four dialogues are the invisible blush of Socrates.[6]

Two of these dialogues bring us closer to the heart of the problem, the *Charmides* and *Erastae*. The *Charmides* starts from the question of *sophrosune* or moderation and then, through the intervention of a future tyrant, shifts into the problematical identification of *sophrosune* with the science of science. Socrates proves that whoever has this science of science must be wholly ignorant of every other science. In the *Erastae*, on the other hand, Socrates questions the competence of the philosopher or himself, who, in comparison with any specialist, is the jack-of-all-trades and master of none. The two dialogues together raise the issue of the whole and its parts, and whether the guidance to the understanding of any part must come from the problem of the whole. The *Erastae* opens with Socrates coming across two boys who are disputing some cosmological thesis by means of drawings and gestures. The meaning of its title, *Lovers*, along with its alternate title *Anterastae* or *Rival Lovers*, suggests to us that the problem of

6 At the end of the fourth book of the *Nicomachean Ethics* Aristotle denies that shame is a moral virtue and in the tenth book he claims a self-sufficiency for the theoretical life. In the last five chapters of the tenth book soul occurs once (1179b25). If one doubts that such completeness is attainable in either case, shame comes back in.

diese Verbindung in dem gleichfalls problematischen Charakter des *eros* liegen mag, der erst dann aufhört, problematisch zu sein, wenn er als Philosophie erkannt wird.

Eine letzte Beobachtung und wir sind fertig. Was für eine Frage Platon auch stellt – ob, was ist Gerechtigkeit oder was ist *eros*, was ist Tod oder was ist Tapferkeit, was ist Besonnenheit oder was ist Frömmigkeit – die Antwort scheint immer dieselbe zu sein: Philosophie. Gleichgültig wie weit entfernt eine Frage von der Philosophie erscheint, zum Beispiel, was ist die Liebe zum Gewinn oder was ist das Gesetz, immer dreht sich das Argument und verweist auf die Philosophie. Zu philosophieren, sagt Sokrates im *Phaidon*, heißt, das Sterben und Totsein zu praktizieren.[7] Wer kann sagen, was Platon nicht alles aus dem Geflüster hätte spinnen können?[8] Der Roman ist schließlich so etwas wie der Platonische Dialog ohne Sokrates, und Apuleius schrieb den ersten über Schnüffelei (*curiositas*). Es gibt keine menschliche Erfahrung, so scheint Platon zu behaup-

7 *Phaidon* 64a4–6; 67d7–10.

8 *Politeia* 449b1–6. In der *Politeia* formuliert Sokrates die Prinzipien hinter der Notwendigkeit, scheinbar triviale Dinge zu untersuchen. Er fängt mit der offen zutage liegenden Gattung »Musik« an. Diese Gattung zerfällt in Reden (Mythen), Tonarten und Rhythmen, die miteinander und mit dem Charakter der zukünftigen Wächter der besten Stadt in der Rede übereinstimmen sollen. Sokrates legt die Kriterien für die Reden und die Art ihrer Präsentation mühelos fest; Glaukon ergänzt sie angesichts von Sokrates' erklärter Unwissenheit bezüglich der richtigen Tonarten, obgleich, Aristoteles zufolge, nicht ganz korrekt (*Politik*, 1342a32–1342b1); und schließlich geben sowohl Sokrates als auch Glaukon auf, wenn es darum geht, die angemessenen Rhythmen zu finden. An diesem Punkt erklärt Sokrates, unter Hinweis auf die Analogie der Buchstaben, die jemand, der in der *grammatike* geschult ist, ungeachtet ihrer Größe lesen können muß, er und Glaukon seien noch nicht »musikalisch«, wenn sie die Gattungen der Besonnenheit und der Tapferkeit nicht in gleicher Weise erkennen (402a7–d4). Ihr Scheitern bei dem Versuch zu deduzieren, wie die Musik sich im »Inneren der Seele« zeigen würde (401d6–7), beweist, daß sie mit der Meinung und nicht mit der Erkenntnis begonnen haben. Sokrates läßt so die Philosophie in die Politik hinübergleiten.

the whole may have a connection with the human whole, the longing for which seems to be *eros*, and that that connection may lie in the equally problematic character of *eros*, which only ceases to be so when it is recognized to be philosophy.

Last observation and then we are done. Whatever question Plato raises, whether it be what is justice or what is *eros*, what is death or what is courage, what is moderation or what is piety, the answer always seems to be the same: philosophy. No matter how remote from philosophy a question may appear to be, for example, what is the love of gain or what is law, the argument always turns around and points to philosophy. To philosophize, Socrates says in the *Phaedo*, is to practice dying and being dead.[7] Who can say what Plato could not have spun out of the whisper?[8] The novel after all is just the Platonic dialogue

7 *Phaedo* 64a4–6; 67d7–10.

8 *Republic* 449b1–6. In the *Republic* Socrates formulates the principles behind the necessity to investigate the apparently trivial things. He starts with the self-evident species »music.« This species breaks down into speeches (myths), modes, and rhythms, which are to be consistent with one another and the character of the future guardians of the best city in speech. Socrates easily lays down the criteria for speeches and the manner of their representation; Glaucon, in light of Socrates' professed ignorance of the proper modes, supplies them, though, according to Aristotle, not entirely correctly (*Politics* 1342a32–1342b1); and finally both Socrates and Glaucon give up when it comes to finding the appropriate rhythms. It is at this point, on the analogy of letters, which one skilled in *grammatike* must be able to read regardless of their size, that Socrates declares they are not yet »musical« if they do not know the species of moderation and courage in the same way (402a7–d4). Their failure to deduce how music would show up on the »insides of the soul« (401d6–7) proves that they began with opinion and not knowledge. Socrates thus slips philosophy into politics.

ten, die in ihrem Kern nicht das Streben nach der Erkenntnis des Ganzen offenbarte. Die Philosophie umfaßt und begreift die offenkundige Vielfalt der Dinge und die eine Wahrheit ihrer Bedeutung. Genauer, das Eine, was dem Menschen not tut, ist latent in allem enthalten, was Menschen sagen, tun und erfahren. In der Philosophie und nur in der Philosophie gibt es eine Koinzidenz des Verständnisses aller menschlichen Dinge mit dem menschlichen Guten.[9] Nun waren die Meister der menschlichen Erfahrung, lange bevor es Philosophen gab, die Dichter, die schlicht die Weisen genannt wurden. Sie sind die eigentlichen Konkurrenten für den verwegenen Imperialismus Platons, der von jedem wohldefinierten Bereich Besitz zu ergreifen und, indem er ihn als Frage neu konstituiert, in ihm die Philosophie zu entdecken droht. Die beiden Redner im *Symposion*, die Sokrates vorangehen und mit ihm eine Gruppe bilden, sind der Komödiendichter Aristophanes und der Tragödiendichter Agathon. Sokrates' Rede ist nicht die Vereinigung ihrer beiden Reden, sondern eine dritte Rede, die das partielle Verständnis beider Dichter und mithin das partielle Verständnis von Tragödie und Komödie, wenn man sie getrennt nimmt, sichtbar macht. Die Tragödie und Komödie des Lebens, die wir für das umfassende Verständnis des menschlichen Lebens halten, ist das Phantombild seines wahren Verständnisses, der Philosophie, die weder tragisch noch komisch ist, aber fälschlicherweise für das eine oder das andere gehalten werden kann. Daß Sokrates nur im *Phaidon* lacht, warnt uns vor diesem Fehler. Die beiden Götter, die der Dichtung mehr verdan-

9 Cf. Xenophon: *Memorabilia* 4.5.12–6.1.

without Socrates, and Apuleius wrote the first one about nosiness (*curiositas*). No human experience, Plato would seem to claim, does not reveal at its core the quest for knowledge of the whole. Philosophy comprehends the apparent manifold of things and the single truth of their meaning. More precisely, the one thing needful for man is latent in everything men say, do, and experience. There is a coincidence in philosophy and only in philosophy of the understanding of all human things with the human good.[9] Now the masters of human experience, long before there were philosophers, were the poets, who were called simply the wise. They are the competitors to the audacious imperialism of Plato, who threatens to take over each and every well-defined domain and, in reconstituting it as a question, uncover philosophy within it. The two speakers in the *Symposium* who precede Socrates and form a group with him are the comic poet Aristophanes and the tragic poet Agathon. Socrates' speech is not the union of their two speeches but a third that shows the partial understanding of both poets, and thereby of tragedy and comedy if taken separately. The tragedy and comedy of life, which we take to be the comprehensive understanding of human life, is the phantom image of its true understanding, philosophy, which is neither tragic nor comic but can be mistaken for one or the other. That Socrates laughs

9 Cf. Xenophon *Memorabilia* 4.5.12–6.1.

ken als dem Kultus, sind Hades und Eros. Die Entdeckung oder Erfindung dieser Götter durch die Dichtung erweist sich somit als eine Herausforderung für Platon. Er muß zeigen, daß der Gott Eros nicht existiert und daß Hades nichts als ein anderer Name für die Stadt ist. Die Höhle der *Politeia* offenbart den Hades als das, was er ist, das *daimonion* des *Symposions* stutzt den Gott Eros auf das ihm zukommende Maß.

Platon legt nicht immer alle seine Karten auf den Tisch. Die fehlenden Karten tauchen mit einem negativen Etikett versehen auf, das sie sicher erledigt und somit keinen Zugang zu ihrer möglichen Verbindung, wie unterirdisch sie auch sei, zu dem erlaubt, wovon sie offiziell ausgeschlossen worden sind. Für Platon ist die Negation jedoch immer das andere des anderen.[10] Die Philosophie tritt deshalb gerade an den Grenzen der Dinge sichtbar hervor, wo sie zusammenbindet, was getrennt zu sein scheint, und trennt, was zusammenzusein scheint.[11] Nun kann das Private nicht entblößt oder an die Öffentlichkeit gebracht werden und dennoch bleiben, was es ist. Insbesondere die Liebe ist, sagen wir, privat und nichtpolitisch. Liebende wenden sich einander zu und von jedem anderen ab. Über ihnen liegt selbst im hellen Tageslicht ein Schleier. Das Politische kann somit ohne das Eindringen des *eros* konstituiert werden. Platon bietet dafür zwei schlagende Bestätigungen. Die *Politeia* erörtert die gute politische Ordnung mit der guten Ordnung der Seele. Die Tugend, die das Begehren kontrolliert, ist die Besonnenheit und der Tugend der Gerechtigkeit

10 *Sophistes* 258a4–5.

11 *Euthydemos* 305c6–306c5.

only in the *Phaedo* warns us against this mistake. The two gods who owe more to poetry than to cult are Hades and Eros. Poetry's discovery or invention of these gods thus turns out to be a challenge to Plato. He has to show that the god Eros does not exist and Hades is nothing but a name for the city. The Cave of the *Republic* reveals Hades for what it is, the *daimonion* of the *Symposium* cuts the god Eros down to size.

Plato does not always put all his cards on the table. The missing cards show up with a negative label that safely disposes of them and thus does not allow any access to their possible connection, no matter how subterranean, with that from which they have been officially excluded. For Plato, however, negation is always the other of the other.[10] Philosophy therefore tends to become conspicuous at the boundaries of things, where it binds together what seems to be apart and separates what seems to be together.[11] Now the private cannot be exposed and go public and still remain what it is. Love, in particular, we say, is private and nonpolitical. Lovers turn toward each other and away from everyone else. There is a veil over them even in broad daylight. The political can thus get constituted without the intrusion of *eros*. Plato offers two striking confirmations of this. The *Republic* discusses the good political order along

10 *Sophist* 258a4–5.

11 *Euthydemus* 305c6–306c5.

strikt untergeordnet, die ihre natürliche Basis im beherzten Seelenteil besitzt, und dieser hat, wenn er nicht korrupt ist, in der Vernunft einen natürlichen Verbündeten, den das Begehren niemals hat. Da die Aufhebung der politischen Ordnung als solcher in der Tyrannis zu finden sein soll, ist es unvermeidlich, daß der Tyrann als der verkörperte Eros auftritt.[12] So kommt das, was als vorpolitisch oder als unpolitisch begann, mit Getöse als Feind des Politischen zurück: die Stadt war in der Zwischenzeit total vergemeinschaftet und die Privatsphäre institutionell geächtet worden. Desgleichen gehört der *eros* im *Timaios*, der eng mit der *Politeia* verbunden ist, nicht zur ursprünglichen Konstitution des Menschen, sondern die Götter ersinnen ihn in der zweiten Generation, nachdem die Menschen unmännlich und ungerecht geworden sind.[13] Wenn dies Platons letztes Wort wäre, so wäre es selbstverständlich unmöglich, daß die Politische Philosophie und die Philosophie zusammengehen. Sokrates schränkt das, was er weiß, auf die erotischen Dinge ein.[14] Diese Einschränkung mag Sokrates' selbst eingestandene Unfähigkeit erklären, die von ihm entworfene beste Stadt in Bewegung zu setzen, und des weiteren, warum er sich auf Philosophen, die gleichermaßen Staatsmänner sind, verlassen muß, dies für ihn zu tun.[15]

12 *Politeia* 573a4–b8. Der erste, der Eros in Attika einen Altar errichtete, war ein Anhänger der Peisistratiden; er war Polemarch und stellte ihn in den Hainen der Akademie auf (Athenaeus 609CD = Kleidemos fr. 15. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, 3. Teil, B, 323).

13 *Timaios* 90e6–91a5.

14 *Symposion* 177a8; *Theages* 128b1–4.

15 *Timaios* 19c8–20a1.

with the good order of the soul. The virtue that controls desire is moderation and strictly subordinate to the virtue of justice, whose natural basis is in the spirited part of the soul, and this, if it is not corrupt, has a natural ally in reason, which desire never has. Since the overturning of the political order as such is to be found in tyranny, it is inevitable that the tyrant come forward as Eros incarnate.[12] So what began as either prepolitical or unpolitical roars back as the enemy of the political: the city in the meantime was totally communized and privacy institutionally banned. Likewise, in the *Timaeus*, which is bound closely to the *Republic*, *eros* does not belong to the original constitution of man, but the gods devise it in the second generation, after men have become unmanly and unjust.[13] Of course, were this Plato's last word, it would be impossible for political philosophy and philosophy to cohere. Socrates restricts what he knows to the erotic things.[14] This restriction may explain Socrates' self-confessed incapacity to set his own best city in motion, and why he must rely on philosophers who are equally statesmen to do it for him.[15]

12 *Republic* 573a4–b8. The first to erect an altar to Eros in Attica was an intimate of the Pisistratids; he was polemarch and placed it in the groves of the Academy (Athenaeus 609CD = Kleidemos fr. 15 [*Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, 3. Teil, B, 323]).

13 *Timaeus* 90e6–91a5.

14 *Symposium* 177a8; *Theages* 128b1–4.

15 *Timaeus* 19c8–20a1.

In den *Nomoi* bricht der Athenische Fremde im Zehnten Buch radikal mit seinem gesetzgeberischen Programm. Dort führt er eine Theologie ein, die demonstriert, daß es Götter gibt und daß sie gerecht sind. Die zentrale Lehre dieser Theologie ist die Priorität der Seele. Die Seele wird als das Sich-selbst-Bewegende definiert. Auch Sokrates hatte diese Definition im *Phaidros* angeboten, aber er hatte sie, wenngleich etwas geheimnisvoll, mit dem *eros* verknüpft. Nun schreibt der Athenische Fremde bestimmten Charakteristika der Seele dieselbe Priorität zu, die er der Seele selbst beimißt. Zunächst beschränkt er diese Charakteristika auf Meinung, Sorgfalt, Geist, Kunst und Gesetz, und die Gesellschaft, in der sie auftritt, läßt uns annehmen, er habe mit der Meinung die wahre Meinung im Sinn; aber später räumt er der falschen Meinung nicht weniger als der wahren die Priorität ein; und dann erweitert er die Liste um Freude und Schmerz, Vertrauen und Furcht, Haß und Zuneigung, aber niemals fügt er der Seele den *eros* oder das Begehren (*epithumia*) hinzu.[16] Sokrates' Mythos aus dem *Phaidros* ist legalisiert und seiner Flügel beraubt worden: in den *Nomoi* gibt es nichts, das über den sichtbaren Himmel hinausginge. Das ist, wie es sein sollte. Sokrates sagt, daß die fundamentale Erfahrung des Liebenden seine äußerste Verachtung für all die gesetzmäßigen und anständigen Dinge einschließt, auf die er einmal stolz war.[17] Am Anfang der *Nomoi* kritisiert der Athenische Fremde die dorischen Praktiken, weil sie sich ausschließlich mit der Widerstandsfähigkeit gegen den Schmerz befaßten, ohne Vorsorge für irgendeinen

16 *Nomoi* 892b3–8; 896e8–897a3.

17 *Phaidros* 252a4–6; 265a10–11.

In the *Laws*, the Athenian Stranger breaks radically with his legislative program in the tenth book. There he introduces a theology, which demonstrates that there are gods and they are just. The central teaching of this theology is the priority of soul. The soul is defined as self-motion. Socrates too had offered the same definition in the *Phaedrus*, but he had linked it, albeit somewhat mysteriously, with *eros*. Now the Athenian Stranger assigns the same priority to certain characteristics of soul as he attributes to the soul itself. He first restricts these characteristics to opinion, care, mind, art, and law, and we are led to suppose by the company it is in that by opinion he means true opinion; but later he grants the same priority no less to false opinion than to true; and he then expands the list to include joy and pain, confidence and fear, hatred and affection, but he never adds to soul either *eros* or desire (*epithumia*).[16] Socrates' myth of the *Phaedrus* has been legalized and stripped of its wings: in the *Laws* there is nothing beyond the visible heaven. This is as it should be. Socrates says that the fundamental experience of the lover involves his utter contempt for all the lawful and decent things in which he once took pride.[17] At the beginning of the *Laws*, the Athenian Stranger criticizes Dorian practices for their exclusive concern with resistance to pain

16 *Laws* 892b3–8; 896e8–897a3.

17 *Phaedrus* 252a4–6; 265a10–11.

Schutz gegen die Heimtücke der Lust zu treffen. Er führt das Vorherrschen der Päderastie auf Kreta und die Lockerheit der Frauen in Sparta auf das gemeinsame Mahl zurück, an dem alle Männer teilnehmen. Er schlägt deshalb eine Neuorientierung des Gesetzes weg von der Tapferkeit und hin zur Besonnenheit vor, aber wenn er seine Umerziehung beendet und die Institutionen zu ihrer Unterstützung aufgerichtet hat, gibt er in Buch VIII zu, daß er dem Ziel, den *eros* in den Schranken des Gesetzes zu halten, nicht näher gekommen ist als die Dorer; tatsächlich hat er das Problem verschärft, da er alle Jungen zu Müßiggängern machte.[18]

Der Konflikt zwischen dem *eros* und dem Gesetz scheint auf den Gegensatz zwischen der Philosophie und der Stadt hinzuweisen. Und dieser Gegensatz ließe sich offenbar in der Herrschaft des Philosophen-Königs auflösen; aber jene Lösung besagt nicht nur, daß der Gegensatz solange fortbesteht, wie der Philosoph nicht herrscht, sondern daß die Philosophie selbst niemals herrscht. Wenn der Philosoph herrscht, philosophiert er nicht: er steigt in die Höhle hinab und befreit keinen der Gefangenen von ihren Ketten: wenn sie ihn in die Finger bekämen, würden sie ihn töten.[19] In der *Politeia* sagt Sokrates, die erste Erfahrung der Philosophie veranlaßt zur Übertretung des Gesetzes, und

18 *Nomoi* 835d4–e2. Der erste, der den Gegensatz zwischen dem Gesetz und *eros* formulierte, war Herodot. Er schränkt die Verben *erasthai* und *eran* auf Begehren ein, die das Gesetz übertreten, sei es das Begehren nach Tyrannis oder nach dem, was durch das Gesetz sexuell verboten ist. Seine *Forschungen* beginnen mit Kandaules' *eros*, der ihn dazu reizt, von Gyges zu verlangen, seine Frau nackt zu sehen (1.8.1), und sie schließen mit Xerxes' *eros* für die Frau seines Bruders (9.108.1). Die zweite Hälfte des ersten Buches beginnt mit Deiokes' *eros* für die Tyrannis (1.96.2). Wenn man bedenkt, daß Herodot dem Rat des Gyges, auf sein Eigenes zu schauen, nicht folgt, hat man die Differenz zwischen dem Politischen und der Philosophie.

19 *Politeia* 517a4–6.

without providing for any defense against the insidiousness of pleasure. He traces to the common mess in which all males participate the prevalence of pederasty in Crete and the looseness of women in Sparta. He therefore proposes a reorientation of the law away from courage and toward moderation, but when he has finished with his reeducation and set up the institutions to support it, he admits in Book VIII that he has not come any closer than the Dorians to confining *eros* within the law; indeed, he has exacerbated the problem by making all the young idle.[18]

The conflict between *eros* and law would seem to point to the opposition between philosophy and the city. That opposition would dissolve apparently in the rule of the philosopher-king; but that solution concedes not only that the opposition persists as long as the philosopher does not rule but that philosophy itself never rules. When the philosopher rules he does not philosophize: he descends into the Cave and does not free any of the prisoners from their chains: were they to get their hands on him they would kill him.[19] In the

18 *Laws* 835d4–e2. The first to formulate the opposition between law and *eros* was Herodotus. He restricts the verbs *erasthai* and *eran* to desires that transgress the law, whether they be the desire for tyranny or for what is sexually forbidden by law. His *Inquiries* opens with Candaules' *eros* provoking him to demand that Gyges see his wife naked (1.8.1), and it closes with Xerxes' *eros* for his brother's wife (9.108.1). The second half of the first book begins with Deioces' *eros* for tyranny (1.96.2). If one considers that Herodotus does not follow Gyges' advice, to look to his own, one has the difference between the political and philosophy.

19 *Republic* 517a4–6.

er vergleicht sie mit dem Erwachen des Verdachts, daß man nicht der legitime Nachkomme seiner Eltern ist.[20] Alles, was man für vornehm, gerecht und gut hielt, erscheint jetzt als lediglich durch das Gesetz verfügt, wobei es nicht mehr Gründe für seine Wahrheit beibringen kann als die Versicherung der Eltern des Ödipus ihm dafür geben konnte, daß er ihnen gehöre. Es ist kein Zufall, daß Ödipus' philosophischer Zweifel trotz ihrer Versicherung in dem Schauspiel von Sophokles endete, das *Ödipus der Tyrann* genannt wird. Ödipus setzt durch das Verbrechen des Vatermords, das er begeht, bevor er das Rätsel der Sphinx löst, und durch das Verbrechen des Inzests, das er danach begeht, die Desakralisierung von allem, die die Philosophie bewirkt, im Element der Selbstunwissenheit in Szene. Diese Selbstunwissenheit zeigt sich nicht nur in Ödipus' Unwissenheit bezüglich seiner Herkunft, sondern auch bezüglich der Bedeutung seiner Lösung für das Rätsel der Sphinx. Ödipus löste nicht das Rätsel, sondern er enthüllte das wahre Rätsel, den Menschen, denn er dachte niemals darüber nach, warum er allein imstande gewesen sein sollte, das Rätsel zu lösen. Platons Unterfangen besteht darin, die Tragödie von Ödipus abzustreifen und ihn mit Selbsterkenntnis auszustatten. So wie die Stadt, die Sokrates in der *Politeia* ersinnt, den Inzest notwendigerweise erlaubt, so muß Platons Eleatischer Fremde Theaitetos um Vergebung bitten, wenn er fortfahren soll, seinen Vater Parmenides zu töten.[21]

Bevor ich mich dem *Phaidros* und dem *Symposion* als der Zwillingsdarstellung des *eros* zuwende, sollte ein Wort

20 *Politeia* 537e1–539a4.

21 *Sophistes* 241d1–242a4.

Republic Socrates says the first experience of philosophy induces the contravention of the law, and he compares it to the awakening of the suspicion that one is not the legitimate offspring of one's parents.[20] Everything one thought to be noble, just, and good now appears to be merely established by law, with no more grounds for its truth than the assurance the parents of Oedipus could give him that he was theirs. It is not accidental that Oedipus's philosophical doubt, despite their assurance, should result in Sophocles' play being called *Oedipus the Tyrant*. Oedipus, through the crime of patricide, which he commits before he solves the riddle of the Sphinx, and the crime of incest, which he commits afterwards, enacts philosophy's desacralization of everything in the element of self-ignorance. That self-ignorance shows up in Oedipus's ignorance not only of his own origin but of the meaning of his solution to the riddle of the Sphinx. Oedipus did not solve the riddle but uncovered the true riddle, man, for he never reflected on why he alone should have been able to solve it. Plato's effort consists in stripping tragedy from Oedipus and equipping him with self-knowledge. Just as the city Socrates devises in the *Republic* necessarily allows for incest, so Plato's Eleatic Stranger must beg Theaetetus's pardon if he is to go on to kill his father Parmenides.[21]

20 *Republic* 537e1–539a4.

21 *Sophist* 241d1–242a4.

über die beiden Dialoge gesagt werden, die untereinander ein ebenso natürliches Paar bilden, wie sie dies mit dem *Phaidros* und dem *Symposion* tun. Insofern der *Phaidros* von der philosophischen Rhetorik handelt, ist sein Gegenstück der *Gorgias*, dessen allgemeines Thema die politische Rhetorik ist, dessen besonderes Augenmerk aber der Strafrhetorik gilt. Was den *Protagoras* betrifft, so tauchen in ihm mit Ausnahme von Aristophanes alle Hauptfiguren des *Symposions* auf, als sie noch viel jünger waren. Sokrates vergleicht seinen Eintritt in die Szene des *Protagoras* mit Odysseus' Abstieg in den Hades.[22] Der *Protagoras* unterscheidet sich von allen anderen Platonischen Dialogen dadurch, daß er die Frömmigkeit den klassischen Vier Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit durchgängig als fünfte Tugend hinzufügt. Nun gäbe es eine natürliche Basis für die Frömmigkeit, wenn gezeigt werden könnte, daß die Erfahrung des *eros* auf die Göttlichkeit von Eros hindeutete. Sokrates schickt sich an, im *Symposion* diese Möglichkeit zunichte zu machen und im *Phaidros* den Glauben an den Gott Eros zu erklären. Der *Gorgias* und der *Protagoras* nehmen sich so wie die politischen Reflexionen der beiden philosophischen Dialoge über den *eros* aus, und sie betonen, besonders wenn man den extremen Strafcharakter des Protagoras-Mythos in Betracht zieht, wieviel die Stadt mit Bestrafung zu tun hat und wie fern eine solche Erwägung der Philosophie ist. Jene beiden politischen Dialoge entsprechen innerhalb des Schemas, das Sokrates im *Gorgias* umreißt, der Rhetorik beziehungsweise der Sophistik; und von der Rhetorik und der Sophistik wird dort

22 *Protagoras* 315b9–c8.

Before I turn to the *Phaedrus* and *Symposium* as containing the twinned account of *eros*, a word should be said about the two dialogues that form an equally natural pair with each other as well as with the *Phaedrus* and *Symposium*. Inasmuch as the *Phaedrus* is about philosophical rhetoric, its counterpart is the *Gorgias*, whose general theme is political rhetoric but whose particular focus is on punitive rhetoric. As for the *Protagoras*, all the main characters in the *Symposium*, with the exception of Aristophanes, showed up in it when they were much younger. Socrates likens his entrance into the setting of the *Protagoras* to Odysseus's descent into Hades.[22] The *Protagoras* differs from all other Platonic dialogues in consistently adding piety as a fifth virtue to the classical four of wisdom, justice, moderation, and courage. Now there would be a natural basis for piety if it could be shown that the experience of *eros* points to the divinity of Eros. Socrates sets out to demolish that possibility in the *Symposium*, and in the *Phaedrus* to account for the belief in the god Eros. The *Gorgias* and *Protagoras* thus look like the political reflections of the two philosophical dialogues on *eros*, and emphasize, especially if one considers the extreme punitiveness of Protagoras's myth, how much the city has to do with punishment and how absent such a consideration is from philosophy. Those two political dialogues correspond in

22 *Protagoras* 315b9–c8.

gesagt, sie seien Phantombilder der wahren politischen Kunst, deren korrigierender Teil die Gerechtigkeit und deren erzieherischer Teil die Kunst der Gesetzgebung ist.[23] Sophistik und Rhetorik sind jedoch in ihrer Mimikry nicht so verschieden wie die Originale, und die sie praktizieren werden miteinander vermengt.[24] Der *Gorgias* und der *Protagoras* stehen so einerseits zur *Politeia* und zu den *Nomoi* und andererseits zum *Phaidros* und zum *Symposion* im Gegensatz. Wir können deshalb sagen, daß die Rhetorik eine Verwirrung oder Vermengung dessen darstellt, was die *Politeia* und der *Phaidros* klar unterscheiden, und die Sophistik wiederum stellt eine ebensolche Verwirrung dessen dar, was die *Nomoi* und das *Symposion* trennen. Die Rhetorik verwirrt das Gerechte mit dem Schönen, die Sophistik verwirrt das Schöne mit dem Guten.[25] Agathon, der mehr als irgend jemand sonst im *Symposion* auf der Schönheit von Eros beharrt, schwelgt am Ende seiner Rede in gorgianischem Wortgeklingel.

Sokrates sagt, sein einziges Wissen sei Wissen des *eros*. Er verfügt über eine erotische Kunst. Der Satz selbst schmeckt nach einem Selbstwiderspruch oder zumindest nach einem Paradox. Wenn es sich bei ihr um eine Kunst handelt, ist sie wie jede andere Kunst spezialisiert, mit ihren eigenen Prinzipien und einem eigenen Bereich. Als Kunst würde sie die Dinge in ihrem Bereich entweder betrachten oder machen. Wenn sie erotische Dinge betrachtet wie die Logik Zahlen, weiß sie, welche Arten von erotischen Dingen es gibt, wie viele es gibt und wie sie zueinander in Bezie-

23 *Gorgias* 464b2–d3.

24 *Gorgias* 465c3–5.

25 *Gorgias* 448c7–9; *Timaios* 19e2–3.

the schema Socrates outlines in the *Gorgias* to rhetoric and sophistry respectively; and rhetoric and sophistry are there said to be phantom images of the true political art, the corrective part of which is justice and whose educative part is the art of legislation.[23] Sophistry and rhetoric, however, are not in their mimicry as distinct as the originals, and their practitioners are mixed up together.[24] The *Gorgias* and *Protagoras* thus stand opposed to the *Republic* and *Laws*, on the one side, and, on the other side, to the *Phaedrus* and *Symposium*. We can say therefore that rhetoric represents a confusion or mixture of what the *Republic* and *Phaedrus* clearly distinguish, and sophistry, in turn, represents an equal confusion of what the *Laws* and *Symposium* separate. Rhetoric confuses the just with the beautiful, sophistry confuses the beautiful with the good.[25] Agathon, who more than anyone else in the *Symposium* insists on the beauty of Eros, indulges at the end of his speech in Gorgianic jingles.

Socrates says his sole knowledge is of *eros*. He has an erotic art. The phrase itself smacks of self-contradiction or at least of paradox. If it is an art, it is as specialized as any other art with its own principles and domain. As an art, it would either contemplate or make the things of its domain. If it

23 *Gorgias* 464b2–d3.

24 *Gorgias* 465c3–5.

25 *Gorgias* 448c7–9; *Timaeus* 19e2–3.

hung stehen. Wenn sie erotische Dinge macht, weiß sie, aus welchen Arten von Dingen sie gemacht werden können, aber sie wartet immer auf ihre Kunden, um zu sehen, welches Produkt sie wollen. Insofern Sokrates' erotische Kunst kontemplativ ist, scheint sie im *Symposion* dargestellt zu werden, und insofern sie eine Art von Machen ist, würde der *Phaidros* ihre allgemeine Formulierung angeben und der *Lysis* sie am Beispiel veranschaulichen: dort demonstriert Sokrates, als ob er ein Schlangenölverkäufer wäre, in Gegenwart eines Liebenden kostenlos, wie er seinen Geliebten umgarnen kann. Die erotische Kunst wäre demnach einerseits eine Art Rhetorik und andererseits eine Art spekulativer Methode. Sie wäre eine Physik der Illusionen und würde nichts so sehr gleichen wie Aristophanes' Spott über Sokrates: ihm stehen auf den leisesten Wink hin »Wolkengöttinnen« zur Verfügung, und sie können in jeder Gestalt erscheinen, die sie haben wollen, während sie selbst aus der elementaren Natur der Dinge zusammengesetzt sind. Wie plausibel es auch erscheinen mag, diese spekulative Rhetorik mit Sokrates' erotischer Kunst zu identifizieren, es kann nicht richtig sein, weil der *eros* klarerweise mit der Philosophie identifiziert wird. Was könnte die Kunst der Philosophie bedeuten? Es kann nicht bedeuten, daß die Philosophie eine poetische Kunst ist und nur weiß, was sie macht, oder daß sie eine deduktive Wissenschaft ist, ohne daß sie in beiden Fällen aufhörte, Philosophie zu sein. Die Kunst der Philosophie kann nur die Kunst des *dialegesthai* bedeuten. *Dialegesthai* verzweigt sich in seinen gewöhnlichen Sinn »ein Gespräch führen« und in seinen präzisen Sinn »Dialektik«. Die Gespräche, auf die sich die Menschen einlassen, und die Dialektik, die Sokrates praktiziert, können und können nicht voneinander getrennt werden.

contemplates erotic things as logistics does numbers, it knows what kinds of erotic things there are, how many there are, and how they stand in relation to one another. If it makes erotic things, it knows out of what kinds of things they can be made, but always waits on its customers for whatever product they want. Insofar as Socrates' erotic art is contemplative, it seems to be presented in the *Symposium*, and insofar as it is a kind of making, the *Phaedrus* would give it its general formulation, and the *Lysis* would exemplify it: there Socrates, as if he were a snake-oil salesman, demonstrates for free, in the presence of a lover, how he can ensnare his beloved. The erotic art would thus be a kind of rhetoric on the one hand and a kind of speculative method on the other. It would be a physics of illusions and resemble nothing so much as Aristophanes' mockery of Socrates: he has »Cloudesses« at his beck and call, and they can appear in any shape they want while being composed themselves of the elementary nature of things. However plausible it may appear to be to identify this speculative rhetoric with Socrates' erotic art, it cannot be right, because *eros* is clearly identified with philosophy. What could the art of philosophy mean? It cannot mean that philosophy is either a poetic art and only knows what it makes or a deductive science, without in either case ceasing to be philosophy. The art of philosophy can only mean the art of *dialegesthai. Dialegesthai* divides between its ordinary sense »to converse« and its precise sense »dialectics.« The conversa-

Sokrates sagt, er sei immer ein Liebhaber (*erastes*) eines Weges gewesen, wie es keinen schöneren gibt, der ihn aber oft im Stich und verwirrt zurückläßt.[26] Sokrates ist ein Liebhaber der Philosophie; er kann nicht bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit philosophieren, als ob eine philosophische Frage bereits da wäre und alles, was er zu tun hätte, darin bestünde, sich ihr zuzuwenden und sie zu behandeln, und tatsächlich philosophierte er nicht in dieser Weise. Nur zwei Dialoge beginnen ohne Präliminarien mit etwas, das wir als eine philosophische Frage bezeichnen können – sie fangen ohne Umschweife mit der Frage »Was ist?« an –, und in beiden Fällen ist der Gesprächspartner anonym. Daß die Liebe zum Guten sich als das Thema des einen herausstellt (*Hipparchos*) und das Gesetz das Thema des anderen ist (*Minos*), scheint nicht ohne Bezug zu ihrem evident philosophischen Charakter zu sein: Sokrates sagt, daß das Gesetz die Entdeckung dessen sein will, was ist.[27] Die Philosophie kann jedenfalls nicht etwas sein, das man tut. Es muß also einen vorphilosophischen Zustand geben, von dem der Liebhaber der Philosophie ausgeht. Diese Ausgangsbedingung zeigt sich im gewöhnlichen Gespräch, und nur dadurch, daß eine Wendung in ihm eintritt, beginnt es, zur Dialektik zu werden. Sokrates fragt Kephalos in der *Politeia*, wie er das Alter finde; und seine mutmaßliche Sorge bezüglich seines eigenen Alters, als ob er nicht wüßte, daß Athen sein Leben jäh beenden würde, veranlaßt diese freundliche, aber müßige Frage.[28] Kephalos spricht von

26 *Philebos* 16b5–7.

27 *Minos* 315a2–3.

28 *Politeia* 517a4–6.

tions men engage in and the dialectics Socrates practices are and are not separable.

Socrates says he has always been a lover (*erastes*) of a way than which none is more beautiful, but which often abandons him and leaves him perplexed.[26] Socrates is a lover of philosophy; he does not and cannot philosophize at the drop of a hat, as if a philosophical question were already there and all he had to do would be to face it and handle it. Only two dialogues begin without any preliminaries with what we may call a philosophical question – they start straight off with the question, »What is?« – and in both cases the interlocutor is anonymous. That the love of the good emerges as the theme of one (*Hipparchus*) and law is the theme of the other (*Minos*) seems not unrelated to their evidently philosophical character: Socrates says that law wants to be the discovery of what is.[27] Philosophy, in any case, cannot be something that one does. There must be, then, a prephilosophical state of the lover of the philosophy from which he begins. This preliminary condition shows up in ordinary conversation, and only because of a turn within it does it begin to become dialectics. Socrates asks Cephalus in the *Republic* how he finds old age; and his putative concern with his own old age, as if he did not know that Athens would cut his life short, prompts this

26 *Philebus* 16b5–7.

27 *Minos* 315a2–3.

mehreren Dingen, von der Schwäche des Alters, von der Veränderung der Begehren, die die Zeit mit sich bringt, vom Geld, von den Hoffnungen und Schrecken des Lebens nach dem Tod und von der Gerechtigkeit. Aus dem Potpourri von Kephalos' Bemerkungen greift Sokrates die Gerechtigkeit heraus; aber man kann leicht sehen, daß der Tod oder das Begehren, nicht weniger als die Liebe zum Gewinn Anlaß zu einer anderen Art von Diskussion hätten geben können. Nun, da die Gerechtigkeit zur Frage wird, wird diese nicht eher philosophisch, als bis die Frage, was Gerechtigkeit ist, von der Frage, wofür sie gut ist, gelöst worden ist.[29] Diese Ablösung des Interesses vom Sein ist jedoch bloß ein Vorgang an der Oberfläche: was die Diskussion nach wie vor vorantreibt, ist das Interesse an der Gerechtigkeit, denn ohne ein solches Interesse wäre jede Antwort, wie defizient sie auch sei, in Anbetracht ihrer Belanglosigkeit so zufriedenstellend wie jede andere.[30] Folglich können der Anlaß und die Frage selbst dann nicht getrennt werden, wenn sie getrennt werden. Was sie zusammenhält ist die Selbsterkenntnis des Philosophen, die wesentlich von der Aufrechterhaltung einer doppelten Sicht abhängt: Was ist es? und Wofür ist es gut? Der Name für diese doppelte Sichtweise ist *eros*. Er ist das Band zwischen dem, was erkannt werden soll, und dem, was es bedeutet, es zu erkennen. Er besteht in dem Eingeständnis,

29 *Politeia* 354a13–c3; *Gorgias* 463c1–5. Die Zwillingsthemen des Seins und des Guten tauchen getrennt voneinander im *Minos* und *Hipparchos* auf, aber wiederum nicht in ihrer präzisesten Form: selbst die philosophische Frage ist nicht ganz philosophisch. Sokrates fragt seinen anonymen Gefährten: »Was ist das Gesetz *für uns*?«, und die Liebe zum Gewinn hat normalerweise eine sehr eingeschränkte Bedeutung und legt nicht automatisch ihre Gleichwertigkeit mit der Frage des Guten nahe.

30 *Charmides* 161c3–6; 162b8–11.

friendly but idle question.[28] Cephalus speaks of several things, the weakness of old age, the change in desires time brings, money, the hopes and terrors of the afterlife, and justice. Socrates picks justice out of the medley of Cephalus's remarks; but one can readily see that either death or desire, no less than the love of gain, could have occasioned another kind of discussion. Now once justice becomes the question, it does not become philosophic before the question of what justice is gets disentangled from the question what good it is.[29] This disengagement, however, of interest from being is merely a surface transformation: what is still pushing the discussion is interest in justice, for without such an interest any answer, no matter how defective, would be, in the face of indifference, as satisfactory as any other.[30] Consequently, the occasion and the question cannot be separated even while they are being separated. What keeps them together is the philosopher's self-knowledge, which essentially depends on maintaining a double vision: What is it? and What good is it? *Eros* is the name for this double vision. It is the bond between what is to be known and what it means to

28 *Republic* 517a4–6.

29 *Republic* 354a13–c3; *Gorgias* 463c1–5. The twin issues of being and good emerge apart in the *Minos* and *Hipparchus*, but again not in their most precise form: even the philosophical question is not entirely philosophical. Socrates asks his anonymous comrade, »What is the law *for us*?«, and the love of gain has normally a very restricted meaning and does not automatically suggest its equivalence to the question of the good.

30 *Charmides* 161c3–6; 162b8–11.

daß das Bedürfnis nach Trennung, die das Verstehen ermöglicht, und das Begehren nach Vereinigung, die die Befriedigung ermöglichen würde, nicht auf natürliche Weise überwunden werden können. Das unsichtbare Erröten des Sokrates markiert die Differenz zwischen seinem allgemeinen Bewußtsein der notwendigen Unvollständigkeit der Philosophie – obgleich sie das im vollen Sinne menschliche Leben ausmacht[31] – und seinem wachsenden Bewußtsein der partiellen Struktur ihrer Unvollständigkeit und seiner Unwissenheit. Über die erotische Kunst zu verfügen heißt, über die Fähigkeit zu verfügen, sich in die anstehende Frage zu vertiefen und sich dabei niemals selbst zu vergessen. Platons Art und Weise, uns dies vor Augen zu stellen, besteht darin, die schwierigste Frage aufzuwerfen, während er Sokrates zum lebendigsten Individuum macht, das sich denken läßt. Die Anonymität des Geistes hat das ausgeprägteste menschliche Gesicht. An einer Stelle identifiziert Sokrates sein *daimonion*, oder was man seine schicksalhafte Individualität nennen könnte, mit dem *eros*.[32]

In einem gewissen Sinn enthält das *Symposion* die gesamte Sokratische Lehre bezüglich des *eros*, so wie die *Politeia* die Sokratische Lehre bezüglich der Gerechtigkeit ist; die *Politeia* wird aber von zwei anderen politischen Dialogen ergänzt, dem *Politikos* und den *Nomoi*. Der *Politikos* analysiert die menschliche Situation, wenn es keine Götter gibt und der Weise herrschen sollte; die *Nomoi* entwerfen eine Stadt, in der nicht der Philosoph herrscht, sondern Gesetze an seiner Stelle herrschen. Gesetze können nur

31 *Apologie des Sokrates* 38a1–7.

32 *Theages* 128b1–d3.

know it. It consists in the acknowledgment that the need for separation, which makes understanding possible, and the desire for union, which would make satisfaction possible, cannot be naturally overcome. The invisible blush of Socrates marks the difference between his general awareness of the necessary incompleteness of philosophy, despite its constituting the completely human life,[31] and his growing awareness of the partial structure of its incompleteness and his ignorance. To have the erotic art is to have the capacity to get absorbed in the question at hand and never forget oneself. Plato's way of representing this to us is to raise the most difficult of questions while making Socrates the most vividly conceived of individuals. The anonymity of mind has the most distinctive of human faces. Socrates at one point identifies his *daimonion*, or as one might say his fateful individuality, with *eros*.[32]

In one sense, the *Symposium* contains the entire Socratic teaching on *eros*, in just the way the *Republic* is the Socratic teaching on justice; but the *Republic* is supplemented by two other political dialogues, the *Statesman* and *Laws*. The *Statesman* analyzes the human condition if there are no gods, and the wise man were to rule; the *Laws* conceives of a city in which the philosopher does not rule but laws rule in his stead. Laws can rule

31 *Apology of Socrates* 38a1–7.

32 *Theages* 128b1–d3.

herrschen, wenn sie geschrieben, für jeden Bürger leicht zugänglich und innerhalb seines Fassungsvermögens formuliert sind; sonst müßte man sich auf das Gedächtnis der ältesten Mitglieder des Gemeinwesens verlassen. Der *Phaidros* fügt seine ergänzende Lehre bezüglich des *eros* in das breitere Thema der Überredung ein, und die Überredung wird ihrerseits sowohl in ihrer gesprochenen wie in ihrer geschriebenen Form betrachtet. Es gibt also eine offenkundige Verbindung zwischen den *Nomoi* und dem *Phaidros*, denn der Athenische Fremde will den Gesetzen, die bisher nur gedroht haben, Prooemien voranstellen, die zu überzeugen wissen. Daß einzig diese beiden Dialoge außerhalb der Stadt stattfinden, stärkt ihre Verbindung: sie befassen sich mit der Rückkehr des Philosophen in die Stadt. Wie Sokrates sagt, sind die Felder und die Bäume, trotz seiner Liebe zum Lernen, nicht willens, ihn etwas zu lehren.[33] Auch Cicero zollte der Verwandtschaft zwischen den *Nomoi* und dem *Phaidros* Anerkennung, indem er den szenischen Rahmen für seinen Dialog über die Gesetze dem *Phaidros* entlehnte. Diese formalen Verbindungen, einschließlich der Anverwandlung von Sokrates' Mythos im Phaidros durch den Athenischen Fremden, erfahren eine zusätzliche Bestätigung, wenn man in Betracht zieht, daß die Sokratische Lehre über den *eros* im *Symposion* das Gute vom Schönen trennt, mit dem der *eros* herkömmlicherweise verbunden wurde, während der Mythos des *Phaidros* die Lehre des *Symposions* scheinbar ignoriert, das Schöne an seinen Platz als Kern des *eros* zurückversetzt und das Gute nicht unter die sogenannten hyperuranischen Wesen ein-

33 *Phaidros* 230d3–4.

only if they are written and readily available to every citizen and formulated within his capacity; otherwise, one would have to rely on the memory of the oldest members of the community. The *Phaedrus* inserts its supplementary teaching about *eros* into the broader topic of persuasion, and persuasion in turn is considered in both its spoken and written forms. There is, then, an obvious connection between the *Laws* and the *Phaedrus*, for the Athenian Stranger wishes to put preludes that know how to persuade in front of laws that hitherto have only threatened. That these two dialogues alone occur outside the city strengthens their connection: they are concerned with the philosopher's return to the city. As Socrates says, despite his love of learning, the countryside and the trees are unwilling to teach him.[33] Cicero also acknowledged the kinship between the *Laws* and *Phaedrus* by borrowing his setting for his dialogue on laws from the *Phaedrus*. These formal connections, including the Athenian Stranger's adaptation of Socrates' myth in the *Phaedrus*, get further confirmation if one considers that the Socratic teaching about *eros* in the *Symposium* cuts the good away from the beautiful, to which *eros* was conventionally attached, whereas the myth of the *Phaedrus* seemingly ignores the teaching of the *Symposium*, puts the beautiful back in place as the core of *eros*, and does not set the good among the

33 *Phaedrus* 230d3–4.

reiht. Wir haben also die Proportion, daß das Gute sich zum Schönen verhält wie das *Symposion* zum *Phaidros*. Sokrates' Lehre über den *eros*, die er nicht als die seine, sondern als die Diotimas ausgab, wurde viele Jahre nach ihrer Enthüllung auf einer privaten Gesellschaft bekannt und fußte auf der Überlieferung zweier Liebhaber des Sokrates, und der eine, dem wir zuhören, ist ob seiner heftigen Schmähungen anderer, seiner Selbstverachtung und seiner unvernünftigen Anbetung des Sokrates schier von Sinnen.[34] Die Sokratische Lehre sickert somit ziemlich zufällig an eine breitere Öffentlichkeit. Was jedoch wäre der Fall, wenn es ein verläßlicheres Mittel der Überlieferung gäbe? Das Schöne, so vermute ich, würde zum öffentlichen Antlitz des Guten: im *Zweiten Brief* sagt Platon, daß es keine Schrift von ihm gibt und auch niemals eine geben wird, sondern daß das, was jetzt gesagt werde, einem jung und schön gewordenen Sokrates angehöre.[35] Dem *Phaidros* ist es also um die Verewigung des Sokrates mit anderen Mitteln zu tun, und die *Nomoi* befassen sich entsprechend mit der Verewigung des weisen Herrschers durch das geschriebene Gesetz. Der *Phaidros* analysiert die Beziehung zwischen Sokrates und Platon, die *Nomoi* analysieren die Beziehung zwischen dem Philosophen und dem Gesetzgeber.

Nun läßt die Behauptung, das *Symposion* lehre, daß der *eros* immer auf das Gute geht, den massiven Widerspruch in jener Lehre zwischen dem anfänglichen Argument für den Primat des Guten und der schließlichen Vision des Primats des Schönen außer acht. Der Widerspruch löst sich

34 *Symposion* 173c2–d7; *Phaidon* 117d3–6.

35 *Zweiter Brief* 314c1–4.

so-called hyperuranian beings. We have, then, the proportion that the good is to the beautiful as the *Symposium* is to the *Phaedrus*. Socrates' teaching about *eros*, which he presented not as his but Diotima's, became known many years after its disclosure at a private party and involved an oral transmission through two lovers of Socrates, and the one to whom we listen is quite out of his mind with virulent denunciations of others, self-contempt, and senseless adoration of Socrates.[34] The Socratic teaching thus leaks out to a wider public quite by accident. What, however, would be the case if there were a more reliable means of transmission? The beautiful, I suggest, would become the public face of the good: in the second *Letter* Plato says there is no writing of his nor will there ever be, but what is now said belongs to a Socrates become young and beautiful.[35] The *Phaedrus*, then, is concerned with the perpetuation of Socrates by other means, and the *Laws*, accordingly, concerns the perpetuation of the wise ruler by written law. The *Phaedrus* analyzes the relation between Socrates and Plato, the *Laws* the relation between the philosopher and the lawgiver.

Now the assertion that the *Symposium* teaches that *eros* is always of the good disregards the massive contradiction in that teaching between its initial argument for the primacy of the good and

34 *Symposium* 173c2–d7; *Phaedo* 117d3–6.

35 *Epistle* II 314c1–4.

auf, sobald man erkennt, daß Diotima der Schwierigkeit Rechnung tragen muß, daß, wenn der *eros* das universale Begehren nach dem Guten ist, doch nicht jedermann ein Liebender genannt wird. Die Darstellung der Wahrheit schließt eine Darstellung des Irrtums mit ein. Diotimas Erklärung ist, daß das Begehren nach Selbstverewigung, sei es in sexueller Fortpflanzung, sei es in Taten von großem Ansehen oder in dichterischer Hervorbringung, die wahre Dualität des *eros* durch dessen poetische Version verdeckt, so daß das ewige Begehren nach dem Guten, das das Individuum bestimmt, zum Begehren nach der immerwährenden Verewigung des Individuums wird.[36] Was das Gute im Element der Philosophie ist, wird zum Schönen im Element der Hervorbringung. Das geschieht durch die leicht zu bewerkstelligende Verschiebung vom Prädikat zum Subjekt, der der *eros* unterliegt. Als Prädikat ist der *eros* anfangs ein Zustandsverb. Im Griechischen ist diese Verwendung jedenfalls die gebräuchlichste.[37] Sein Ausdruck lautet: »Er ist verliebt« oder »Sie hat sich verliebt« und nicht »Er liebt Soundso«. Die Erfahrung des *eros* ist jedoch von seiner Transitivität nicht zu trennen. »Lieben« ist auch ein Verb

36 Timaios beschreibt den *eros* zunächst als den *eros* zur Zeugung (*gennan*) ohne jede Einschränkung hinsichtlich dessen, was gezeugt werden soll; aber wenn er fortfährt, das Begehren der Frau zu beschreiben, geht es ausschließlich um die Zeugung von Kindern (91b2–c2). Die päderastische Tendenz von Diotimas Darstellung hat mit dem Fehlen jeder natürlichen Nachkommenschaft in einer solchen Beziehung zu tun, weshalb sie unter einem größeren Druck steht, sich zu rechtfertigen und, ohne es zu wollen, philosophisch zu werden: das Fehlen jedes Anzeichens von Zukunft in der Päderastie, auch nur als Hoffnung, macht ihr die Sterblichkeit des Menschen bewußter. Pausanias' Rede spiegelt das Erfordernis und die Inkohärenz ihrer Selbstrechtfertigung auf vollkommene Weise. Die zweite Hälfte von Diotimas Argument soll die Reichweite aufzeigen, über die der menschliche *eros* verfügt, wenn er zur Zeugung kommt.

37 *Lysis* 204b5–c2.

its final vision about the primacy of the beautiful. This contradiction dissolves as soon as one realizes that Diotima has to account for the difficulty that, if *eros* is the universal desire for the good, not everyone is called a lover. The account of the truth includes an account of error. Diotima's explanation is that the desire for self-perpetuation, whether it be in sexual generation, deeds of great renown, or poetic production, overlays the true duality of *eros* with its poetic version, so that the eternal desire for the good on the part of the individual becomes the desire for the eternal perpetuation of the individual.[36] What is the good in the element of philosophy becomes the beautiful in the element of production. This occurs through the easy shift that *eros* undergoes from being a predicate to being a subject. As a predicate, *eros* is initially a stative verb. In Greek, in any case, this usage is the commonest one.[37] Its expression is »He is in love« or »She has fallen in love«, and not »He loves So-and-so.« The experience of *eros*,

36 Timaeus first describes *eros* as the *eros* for generation (*gennan*) without any restriction on what is to be generated; but when he goes on to describe woman's desire, it is exclusively for the generation of children (91b2–c2). The pederastic bias of Diotima's account has to do with the absence of any natural offspring in such a relation and hence the greater pressure it is under to justify itself and become philosophic despite itself: the absence in pederasty of any token of the future even as a hope makes it more conscious of man's mortality. Pausanias' speech mirrors perfectly the need and the incoherence of its self-justification. The second half of Diotima's argument is meant to bring out the range that human *eros* occupies when it comes to generation.

37 *Lysis* 204b5–c2.

im Aktiv; es macht deshalb sein Objekt automatisch zum passiven Empfänger seiner selbst als eines Handelnden. Der Liebende konstituiert den Geliebten und glaubt, daß, geradeso wie jemand bestraft wird, wenn er straft, jemand geliebt wird, wenn er liebt. Obwohl der *eros* an ihm selbst keine Macht hat, eine Verwandlung des Objekts in den, der seine Liebe leidet, zu bewirken, fühlt sich der Liebende genötigt, die Liebe dem Geliebten zuzuschreiben. Weil der Geliebte für den *eros* des Liebenden verantwortlich ist, glaubt der Liebende, der Geliebte sei der *eros*. Die Ursache wird mit der Wirkung identifiziert. Die Bedürftigkeit des Liebenden ist jetzt die Fülle des *eros*, wie sie der Geliebte verkörpert. Vor allem aus diesem Grund spaltet Platon seine Darstellung auf das *Symposion* und den *Phaidros* auf. Die verschiedenen Redner im *Symposion* bringen zum Ausdruck, wie sie den *eros* erfahren haben; sie gleiten deshalb leicht vom Begehren selbst zu dem hinüber, was begehrt wird, zur Freundschaft oder Gleichheit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. So preisen sie den *eros*, als wäre er nicht wesentlich ein defizienter Modus, und statten ihn vielmehr mit dem aus, wovon sie glauben, er könne es zustandebringen, mit der Vollkommenheit des Geliebten. Der *eros* ist sowohl die Ursache ihres Mangels als auch dessen Heilmittel. Einzig Aristophanes sieht, daß der *eros* ihrer selbst bewußte Bedürftigkeit ist, aber da er ihn vom Geist dissoziiert und glaubt, der *eros* ziele auf eine utopische Selbstvollendung ohne die Vermittlung des Schönen oder des Guten – das würde in der Tat die völlige Umgestaltung des Menschen mit sich bringen –, ist der *eros* der Grund völliger Verzweiflung. Agathon andererseits absorbiert den *eros* ganz in das Schöne, so daß der *eros* aufhört, de-

however, is inseparable from its transitivity. "To love" is also a verb in the active voice; it therefore sets up automatically its object as the passive recipient of itself as agent. The lover constitutes the beloved and believes that just as if he were to punish, someone would be punished, so if he loves, someone is loved. Although *eros* in itself has no power to effect a transformation of the object into its patient, the lover feels compelled to assign the love to the beloved. Because the beloved is responsible for the *eros* of the lover, he is, the lover believes, *eros*. The cause is identified with its effect. The neediness of the lover is now the fullness of *eros* as embodied in the beloved. It is primarily for this reason that Plato splits his account between the *Symposium* and the *Phaedrus*. The various speakers in the *Symposium* express how they have experienced *eros*; they therefore slide easily from the desire itself to what is desired, friendship or equality between lover and beloved. They thus praise *eros* as if it were not essentially a defective mode, but they endow it instead with what they believe it can achieve, the perfection of the beloved. *Eros* is both the cause of their lack and its cure. Aristophanes alone sees that *eros* is self-conscious neediness, but because he disassociates it from mind and holds it to be aiming at an utopian self-completion, without the intermediary of the beautiful or the good – it would in fact entail the total reconstruction of man – it is the ground of total despair. Agathon, on the other hand, absorbs *eros* entirely into the beautiful, so that it ceases to

fizient zu sein, und von den Kunstgriffen der Dichtung nicht mehr zu unterscheiden ist.

Die beiden Reden, die Sokrates im *Phaidros* hält, spiegeln die Abfolge der Reden wider, die er im *Symposion* von Diotima berichtet.[38] So wie Diotimas Reden vom *eros* des Guten zum *eros* des Schönen (und darüber hinaus) fortschreiten, so behandelt Sokrates' erste Rede das Gute und die zweite das Schöne. Die erste Rede von Sokrates ist wohlgebaut. Sie beginnt mit einer Definition des *eros* und geht dann von den Gütern der Seele zu jenen des Körpers über, um bei der Lust zu enden. Sie argumentiert für die Nichtbelohnung des Liebenden durch den Geliebten. Ihre vollkommen vernünftigen Argumente werden vom Redner, der sie vorträgt, untergraben; Sokrates stellt ihn als einen Liebenden dar, der seinen Geliebten davon überzeugt hat, daß er ein Nichtliebender ist. Nun ist der Nichtliebende per Definition der Geliebte. So streift der Liebende das Gewand des Geliebten über und liefert die Gründe, warum der Geliebte nicht verführt werden sollte. Sokrates liefert den zweiten Teil der Rede nicht, der die ursprüngliche Herausforderung darstellte in Rücksicht auf die Frage, warum der Geliebte den Nichtliebenden belohnen sollte, indem er den Liebenden zurückweist. Diese fehlende Hälfte ist

38 Diotima ist eine der vier Frauen in Sokrates' Platonischem Leben; die anderen drei sind seine Mutter Phaenarete, Perikles' Geliebte Aspasia und seine Frau Xanthippe. Sokrates findet als Vermittler und Hebamme in der Kunst seiner Mutter sein Vorbild (*Theaitetos*); Aspasia ist die Macht hinter Perikles' politischer Rhetorik (*Menexenos*) und repräsentiert die Leichtigkeit, mit der Frauen die politische Arena übernehmen könnten; der Ausschluß Xanthippes aus dem letzten Gespräch des Sokrates offenbart die Art und Weise, mit dem Leid umzugehen, die das Gesetz für die Frauen, nicht aber für die Männer vorsieht. Platon deutet durch diese vier Frauen darauf hin, wie unmöglich es wäre, Sokrates eher als männlich denn als weiblich zu charakterisieren. Er ist so apolitisch wie Frauen es notwendigerweise waren.

be defective and becomes indistinguishable from the devices of poetry.

The two speeches Socrates makes in the *Phaedrus* mirror the single series of speeches he reports of Diotima's in the *Symposium*.[38] Just as Diotima's speeches proceed from *eros* of the good to *eros* of the beautiful (and beyond), so Socrates' first speech is about the good and the second about the beautiful. The first speech of Socrates is well laid out. It begins with a definition of *eros* and then goes on from the goods of the soul to those of the body and ends up with pleasure. It argues for the nongratification of the lover by the beloved. Its perfectly sensible arguments are undercut by their speaker; Socrates presents him as a lover who has convinced his beloved that he is a nonlover. Now the nonlover by definition is the beloved. So the lover puts on the disguise of the beloved and supplies the reasons why the beloved should not be seduced. Socrates does not supply the second half of the speech, which was the original challenge, as to why the beloved, in rejecting the lover, should gratify the nonlover. This missing half is

38 Diotima is one of the four women in Socrates' Platonic life; the other three are his mother Phaenarete, Pericles' mistress Aspasia, and his wife Xanthippe. Socrates as go-between and midwife has his model in his mother's art (*Theaetetus*); Aspasia is the power behind Pericles' political rhetoric (*Menexenos*), and represents the ease with which women could take over the political arena; Xanthippe's exlusion from Socrates' last conversation reveals the ways of handling grief that the law provides for women but not for men. Plato indicates through these four women how impossible it would be to characterize Socrates as male rather than female. He is as apolitical as women necessarily were.

Sokrates' zweite Rede, in der er den Liebenden preist, der selbstverständlich der Redner der ersten Rede ist. Sokrates wird später sagen, daß die zwei Reden eine Rede sind und der Differenz zwischen dem Weg der Unterweisung und dem Weg der Dialektik entsprechen.[39] Platons Argumente sind relativ kurz, und man kann ihnen leicht folgen, aber die Richtung eines jeden Arguments ist viel heikler, und wie das Dialektische im Gang des Gesprächs auszumachen ist, übertrifft alles andere an Schwierigkeit. Im *Phaidros* fängt die Beziehung zwischen der ersten Rede und ihrem Redner die Differenz zwischen der Partikularität der Umstände und der Universalität der Vernunft ein. Ihre oberflächliche Verbindung besteht in den Modifikationen, die das durch die Umstände Bedingte dem Universalen und dem Notwendigen auferlegt; aber wie dieser Fall zeigt, ist es nicht möglich, sie auseinanderzunehmen und die Interessen des Redners in einer angebbaren Weise von der Rede abzuziehen. Um die wahre Beziehung zwischen dem durch die Umstände Bedingten und dem Notwendigen zu erhalten, ist es folglich notwendig, in dem durch die Umstände Bedingten selbst das Universale zu entdecken. Diese Entdeckung enthüllt das Schöne als das konkrete Universale.

Sokrates' zweite Rede ist in ihrer Struktur viel schwerer zu erfassen. Die Rede besteht aus neun Teilen.[40] Der erste Teil handelt von vier Arten göttlichen Wahnsinns, von

39 *Phaidros* 262c10–d2.

40 1) Vier Arten von Wahnsinn; 2) Seele als das Sich-selbst-Bewegende; 3) Struktur der Seele; 4) Flügel; 5) Hyperuranische Wesen; 6) Neun Typen des Geistes; 7) Das Schöne oder elf Arten der Seele; 8) Weiße und schwarze Pferde; 9) Sokrates' erotische Kunst.

Socrates' second speech, in which he praises the lover, who is of course the speaker of the first speech. Socrates will later say that the two speeches are one speech and correspond to the difference between the way of instruction and the way of dialectics.[39] Plato's arguments are relatively short and easy to follow, but the drift of each argument is far more slippery, and how to discern the dialectical in the conversational surpasses everything else in difficulty. In the *Phaedrus*, the relation between the first speech and its speaker encapsulates the difference between the particularity of circumstances and the universality of reason. Their superficial connection is the modifications the circumstantial imposes on the universal and the necessary; but as this case shows, it is not possible to pull them apart and discount in some measured way the interests of the speaker from the speech. Accordingly, in order to attain to the true relation between the circumstantial and the necessary, it is necessary to discover in the circumstantial itself the universal. This discovery discloses the beautiful as the concrete universal.

Socrates' second speech is much harder to grasp in its structure. The speech is in nine parts.[40]

39 *Phaedrus* 262c10–d2.

40 1) Four kinds of madness; 2) Soul as self-motion; 3) Structure of soul; 4) Wing; 5) Hyperuranian beings; 6) Nine types of mind; 7) The beautiful or eleven kinds of soul; 8) White and black horses; 9) Socrates' erotic art.

denen der *eros* die höchste ist. Sokrates wird weiter argumentieren, daß der *eros* der Gipfel der *sophrosyne* oder der Besonnenheit und der Selbsterkenntnis ist und daß sie mit seiner eigenen erotischen Kunst identisch ist.[41] Diese erstaunliche Behauptung bringt uns zur *Politeia* zurück, wo wir ebenfalls eine Analyse der Struktur der Seele finden. In dieser Analyse gibt es einen auffälligen Bruch. Während es vernünftig ist anzunehmen, daß die Weisheit die natürliche Vervollkommnung der Vernunft ist und die Tapferkeit die natürliche Vervollkommnung des beherzten Elements (*thumos*), läßt sich die Besonnenheit nicht als die natürliche Vervollkommnung des Begehrens verstehen. Man kann sagen, daß dieser Ausrichtungsfehler im *Phaidros* korrigiert wird, wenn sich in der Tat eine bestimmte Art von Wahnsinn als die höchste Art geistiger Gesundheit erweist. Gleichzeitig unterstreicht die Differenz zwischen den beiden Präsentationen der Seele die Differenz zwischen der politisierten Seele der *Politeia* und der erotischen Seele des *Phaidros*. Sokrates gibt in der *Politeia* zu, daß ihre politische Dimension ihn daran hindert, eine präzise Darstellung der Seele zu geben.[42]

Der zweite Teil von Sokrates' Rede betrifft die Seele als das Sich-selbst-Bewegende, der dritte Teil die Struktur der Seele. Während die Seele als das Sich-selbst-Bewegende in

41 Was die untergründige Allianz von Tugend und *eros* bei Platon nahelegt, ist, daß »Tugend«, soweit sie die vollendete Vortrefflichkeit der Seele betrifft, selten im Plural vorkommt: fünfzehnmal kommt er vor, davon siebenmal im *Menon*, und in der *Politeia* wird der Plural für »die sogenannten Tugenden der Seele« und in den *Nomoi* für »die populären Tugenden« (*Politeia* 518d9; *Nomoi* 968a2) gebraucht.

42 *Politeia* 435c9–d8; cf. 484a1–b1; *Timaios* 89d7–e3.

The first part is about four kinds of divine madness, of which *eros* is the highest. Socrates will go on to argue that *eros* is the height of *sophrosune*, or moderation and self-knowledge, and it is identical with his own erotic art.[41] This astonishing claim brings us back to the *Republic*, where we also find an analysis of the structure of the soul. In that analysis, there is a conspicuous flaw. Whereas it is reasonable to suppose that wisdom is the natural perfection of reason, and courage the natural perfection of the spirited element (*thumos*), moderation cannot be understood as the natural perfection of desire. That misalignment can be said to be corrected in the *Phaedrus*, if in fact a certain kind of madness proves to be the highest kind of sanity. At the same time, the difference between the two presentations of soul underlines the difference between the politicized soul of the *Republic* and the erotic soul of the *Phaedrus*. Socrates admits in the *Republic* that its political dimension checks him from giving a precise account of soul.[42]

The second part of Socrates' speech concerns the soul as self-motion, the third part the soul's structure. Whereas the soul as self-motion is

41 What suggests the underground alliance of virtue and *eros* in Plato is that »virtue,« inasmuch as it pertains to the complete excellence of the soul, rarely occurs in the plural: of its fifteen occurrences, seven are in the *Meno*, and in the *Republic* the plural is used of »the so-called virtues of soul« and in the *Laws* of »the popular virtues« (*Republic* 518d9; *Laws* 968a2).

42 *Republic* 435c9–d8; cf. 484a1–b1; *Timaeus* 89d7–e3.

die Form eines Arguments gefaßt ist, bei dem man die Stichhaltigkeit der Schlußfolgerung bezweifeln mag, wird die Struktur der Seele in einem Bild präsentiert, das man mehr oder weniger überzeugend finden kann. Die Seele besteht aus einem Wagen, einem Wagenlenker und zwei Pferden, die alle geflügelt sind. Gleichgültig, ob sie von Natur aus an etwas Göttlichem teilhat oder nicht, ist sie sicherlich so monströs und komplex wie Typhon, der letzte Feind der olympischen Götter.[43] Für Sokrates bedeutet Selbsterkenntnis zu erwerben, zu erkennen, ob er mehr mit Typhon als mit dem Göttlichen gemeinsam hat. Im Laufe seiner Rede gibt Sokrates eine Interpretation aller Teile des Bildes der Seele mit Ausnahme von einem: niemals interpretiert er den Wagen. Man sieht sofort, daß die Struktur der Seele mit sich bringt, daß die Seele Teile hat, und wenn sie Teile hat, kann man von ihr nicht sagen, sie bewege sich selbst. Sokrates könnte damit zu verstehen geben, daß die Inkonsistenz zwischen Prinzip und Struktur verschwinden würde, wenn und nur wenn ein Argument das Bild ersetzen könnte. Diese Art von Inkonsistenz tritt bei Platon überall auf. In der *Politeia* ist das Prinzip der Gerechtigkeit der Stadt ein Mann/ein Beruf: niemand soll mehr als die eine Kunst ausüben, in der er sich vollkommen auskennt. Die Klasse der Krieger jedoch, die wie alle anderen mit einer einzigen Kunst, der Kriegskunst, anfangen, sind am Ende das einigende Band der Stadt, da sie die Herrscher, die sich in der Kunst zu herrschen auskennen, und die Handwerker, die sich jeweils in einer Kunst vollkommen auskennen,

43 *Phaidros* 230a3–6; Hesiod: *Theogonie* 820–885. Gesetzmäßige Heiraten unter den Göttern folgen auf die Niederlage Typhons.

couched in the form of an argument, the soundness of whose reasoning one may question, the soul's structure is presented in an image, which one may find more or less persuasive. The soul consists of a chariot, charioteer, and two horses, all of them winged. Regardless of whether it partakes of some divine portion by nature or not, it is certainly as monstrous and complex as Typhon, the last enemy of the Olympian gods.[43] For Socrates to achieve self-knowledge is to know whether he has more in common with Typhon than the divine. In the course of his speech, Socrates gives an interpretation of all the parts of the soul's image except for one: he never interprets the chariot. One sees at once that the soul's structure entails that the soul have parts, and if it has parts, it cannot be said to move itself. Socrates might imply that if and only if an argument could replace the image, would the inconsistency between principle and structure disappear. This kind of inconsistency shows up throughout Plato. In the *Republic*, the principle of the city's justice is one man/one job: no one is to practice more than the one art each knows perfectly. The class of warriors, however, who start out like everyone else with a single art, the art of war, end up as the bond of the city, uniting the rulers who know the art of rule and the artisans who severally know one art perfectly,

43 *Phaedrus* 230a3–6; Hesiod *Theogony* 820–885. Lawful marriages among the gods follow the defeat of Typhon.

verbinden, indem sie die dem Gesetz entsprechenden Meinungen der Stadt verkörpern, Meinungen, in bezug auf welche sie aber kein Wissen haben. Diese notwendige Abschwächung des Prinzips um der Struktur willen hat ihr Gegenstück im *Phaidros* und läßt einen fragen, warum Sokrates das Prinzip der Selbstbewegung überhaupt benötigte, wenn er den Rest seiner Rede in der Tat ausschließlich der Struktur der Seele widmet.

Der vierte Teil der Rede betrifft den Flügel. Der Flügel ist das, was die Seele aus dem sichtbaren Universum in die Region jenseits des Himmels hebt, wo die direkte Schau des Seienden, dem keine Beimengung des Werdens anhaftet, den Wagenlenker oder den Geist nährt. Sokrates erwähnt zuerst Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft. Die Götter können leicht über den Himmel hinausgehen, andere Seelen haben es mehr oder minder schwer damit;[44] entweder die Schlechtigkeit der Pferde oder die Inkompetenz des Wagenlenkers behindert ihren Aufstieg, aber niemand kann zu einem Menschen werden, wenn er nicht zumindest einen flüchtigen Blick auf das Seiende erhascht hat. Die menschliche Seele wird also vor allem durch den Geist konstituiert oder durch die Fähigkeit zu verstehen, was nach Gattungen ausgesagt wird, indem man von vielen Wahrnehmungen ausgeht und sie durch Berechnung (*logismos*) in eins zusammenbringt.[45] Der Mensch ist das rationale Lebewesen, das Lebewesen, das spricht und verallgemei-

44 Da Hestia eine Göttin ist, aber zu Hause bleibt (247a1–2), ist die Ausstattung mit Flügeln, trotz ihres Verlustes bei der Verkörperung, allein für die menschliche Seele und nicht für die Götter charakteristisch; cf. 246c6–d2.

45 *Phaidros* 249b6–c1.

through embodying the lawful opinions of the city but of which opinions they have no knowledge. This necessary dilution of the principle for the sake of the structure has its counterpart in the *Phaedrus* and makes one wonder why Socrates needed the principle of self-motion at all if in fact he devotes the rest of his speech exclusively to the soul's structure.

The fourth part of the speech concerns the wing. The wing is that which lifts the soul outside the visible universe to the region beyond heaven, where the direct vision of beings, to which no admixture of becoming adheres, nourishes the charioteer or mind. Socrates mentions at first justice, moderation, and science. The gods easily go beyond heaven, other souls have more or less a difficult time of it;[44] either the badness of the horses or the charioteer hinders their ascent, but no one can become a human being unless he has caught a glimpse at least of the beings. The human soul, then, is constituted primarily by mind, or the capacity to understand whatever is said by species, in proceeding from many perceptions and gathering them by calculation (*logismos*) into one.[45] Man is the rational animal, the animal that speaks and generalizes. The degree to which a soul has seen

44 Since Hestia is a goddess but stays at home (247a1–2), wingedness, despite its loss on incarnation, is characteristic solely of the human soul and not of the gods; cf. 246c6–d2.

45 *Phaedrus* 249b6–c1.

nert. Der Grad, bis zu dem eine Seele das Seiende geschaut hat, bestimmt den intellektuellen Typus, zu dem er wird, sobald er seine Flügel verliert, wenn er sich in den ungeordneten Schwadronen der Götter vorankämpft. Es gibt neun dieser Typen. Bis hierher haben die Pferde keine Funktion, außer der, die Möglichkeit vollständiger Weisheit für irgendeine Seele zu vereiteln. Nun kommt der Kniff. Die Flügel der Seele bringen die Seele nicht geradewegs nach oben; vielmehr beeinträchtigt die horizontale Bewegung der Pferde einen solchen Aufstieg. Eine Zerlegung der beiden Bewegungen führt zu einem schrägen Aufstieg. Dieser schräge Aufstieg bindet die Seelen an den Zug von elf olympischen Göttern, die sich nicht um die ihnen nachfolgende Armee kümmern, die ihre Gefolgschaft aber auch nicht beeinträchtigen. Zwei Dinge also konstituieren den Menschen, Geist und Seele; in den meisten Fällen fehlt es an der Koinzidenz der olympischen Seele, die man hat, und der intellektuellen Fähigkeit oder dem Talent, das man besitzt. Worin man gut ist, ist gewöhnlich nicht dasselbe wie das eigene vollständige Gute. Diese Disparität kann so groß sein, daß man sich nach der ersten Verkörperung dafür entscheidet, in jedem späteren Zyklus ein Tier zu sein: das Begehren nach Vollständigkeit überwältigt die notwendige Unvollständigkeit des Geistes.[46] Die olympische Seele, die man hat, macht einen im Prinzip zu einem Ganzen; die partielle Schau des Seienden, von der die eigene Seele einen abweichen läßt, kann nie vervollständigt werden. Wie die Ganzheit der Seele der grenzenlosen Teilbarkeit der Kunst

46 *Politeia* 620a2–c3.

the beings determines the intellectual type he becomes once he loses his wings as he struggles forward in the disorderly squadrons of the gods. There are nine of these types. So far, the horses have no function except to thwart the possibility of complete wisdom for any soul. Now comes the wrinkle. The wings of the soul do not convey the soul straight up; instead, the horizontal motion of the horses interferes with such an ascent. A resolution of the two motions leads to a skewed ascent. This skewed ascent attaches the souls to the train of eleven Olympian gods, who do not care for the army that follows them but do not interfere with their following. Two things, then, constitute the human being, mind and soul; in most cases there is a lack of coincidence between one's Olympian soul and one's intellectual capacity or talent. What one is good at is usually not the same as one's own complete good. This disparity can be so great that one chooses, after the first incorporation, to be a beast in any cycle afterwards: the desire for completeness overwhelms the necessary incompleteness of mind.[46] One's Olympian soul makes for one's in principle being a whole; one's partial vision of the beings, from which one's own soul makes one diverge, can never be completed. As the wholeness of soul stands opposed to the limitless

46 *Republic* 620a2–c3.

entgegensteht, so ist der Weg zum Verstehen das Hindernis für das Verstehen.[47]

Sokrates überbrückt die Kluft zwischen Seele und Geist durch das Schöne. Das Schöne hat das einzigartige Privileg, sich selbst in Abbildern seiner selbst zu zeigen; kein anderes Seiendes, weder Gerechtigkeit, Besonnenheit noch irgendeine andere Tugend der Seele, enthüllt sich so lebhaft wie das Schöne in seinen Bildern. Das sichtbare Schöne löst eine Erinnerung an das wahrhaft Schöne aus; die Gestalt, die das sichtbare Schöne annimmt, ist die eines Gottes: der Geliebte erscheint als ein olympischer Gott im Einklang mit der Natur der Seele des Liebenden. Jeder Liebende formt den Geliebten zu einer Statue seiner eigenen Seele und verehrt sie, als wäre sie ein Gott.[48] Er vervollständigt seine eigene Seele im Geliebten. Diese Vervollständigung findet aus folgendem Grunde statt. Der Ausdruck »Liebe auf den ersten Blick« deutet an, wie der Liebende zum Liebenden wird; aber um den Geliebten dahin zu bringen, daß er diese Erfahrung mit dem Liebenden teilt, muß er seine Vision in eine Rede übersetzen. Der Liebende muß über seine anfängliche Erfahrung hinausgehen und sie universalisieren; er kann seiner Vision nur treu bleiben, wenn er stumm bleibt, sobald er aber mitzuteilen versucht, was er fühlt, ändert er sein Gefühl, um den Geliebten in seine

47 Daß der Weg das Hindernis ist, ist bereits in Parmenides' Bild von sich selbst auf seinem Wagen impliziert. Es ist bemerkenswert, daß Parmenides selbst sagt, daß der *thumos* die treibende Kraft hinter seiner Reise war, aber wenn Platon ihn darstellt, läßt er Parmenides, indem er von Ibikos das Bild eines alten Pferdes leiht, das im Begriff steht, noch einmal an einem Wagenrennen teilzunehmen, davon sprechen, er sei »gezwungen, die Bahn des *eros* zu gehen« (*Parmenides* 136e8–137a4).

48 *Phaidros* 251a1–7; 252d5–e1.

divisibility of art, so the way to understanding is the obstacle to understanding.[47]

Socrates bridges the gap between soul and mind through the beautiful. The beautiful has the unique privilege of showing itself in likenesses to itself; no other being, neither justice, moderation, nor any other virtue of soul, discloses itself as vividly as the beautiful in its images. The visibly beautiful triggers a reminder of the truly beautiful; the shape that the visibly beautiful takes is that of a god: the beloved appears as an Olympian god in conformity with the nature of the soul of the lover. Each lover fashions the beloved into a statue of his own soul and worships it as if it were a god.[48] He completes his own soul in the beloved. This completion occurs for the following reason. The expression »love at first sight« indicates how the lover becomes a lover; but in order to get the beloved to share this experience, he must translate his vision into a speech. The lover must go beyond his initial experience and universalize it; he can remain true to his vision only if he stays tongue-tied, but as soon as he tries to convey what he feels he alters his feeling for the sake of gathering the

47 That the way is the obstacle is already implied in Parmenides' picture of himself on his chariot. It is striking that Parmenides himself says that *thumos* was the driving force behind his journey, but when Plato represents him he has Parmenides, in borrowing the image of an aged horse from Ibycus, which is about to compete once more in a chariot race, speak of his »being compelled to go into *eros*« (*Parmenides* 136e8–137a4).

48 *Phaedrus* 251a1–7; 252d5–e1.

Erfahrung miteinzubeziehen. Die Dichtung und der Gesang sind die gebräuchlichen Mittel für diese Verwandlung. Man kann sie mit Hilfe zweier Wortspiele ausdrücken: das Verb *lieben* (*eran*) sieht aus wie das Verb *sehen* (*horan*), und der Akkusativ von *eros* (*erota*) ist in der Form und beinahe auch im Klang mit dem Imperativ des Verbs *fragen* (*erota*) identisch.[49] Der Geist als die Fähigkeit, eine Vielfalt von Wahrnehmungen in eins zu sammeln, dient dazu, sich eine Vorstellung von der Gattung zu machen, die für den Geliebten intelligibel und überzeugend sein wird. Nun sieht die Rede des Liebenden für den Geliebten wie eine gesteigerte Version seiner selbst aus, tatsächlich aber ist sie eine gesteigerte Version des Liebenden, die zu betrachten der Geliebte aufgefordert wird. Wenn es dem Liebenden gelingt, durch die Rede im Geliebten eine Verwandlung auszulösen, die er selbst nicht in der Rede erlebte, verliebt sich der Geliebte. Sokrates sagt: »Er ist verliebt, aber er weiß nicht, in was; und er weiß weder, was er erfahren hat, noch kann er es benennen, sondern so wie einer, der sich von jemand anderem eine Augenkrankheit holte, kann er den Grund dafür nicht angeben, sondern so wie in einem Spiegel sieht er sich selbst im Liebenden, ohne sich dessen bewußt zu sein.«[50] Der *eros* des Geliebten ist die Erfahrung des Sich-selbst-Bewegenden, und die Bedingung für die Selbstbewegung ist Selbstunwissenheit. Man bewegt sich auf sich selbst im Gewand eines anderen zu, der gleichzeitig der andere im Gewand von einem selbst ist.

Wie steht es nun mit den Pferden? Wie passen sie in diese Darstellung? Eines der Pferde ist weiß, vollkommen

49 *Nomoi* 837c4–5; *Kratylos* 398c7–d8.

50 *Phaidros* 255d3–6.

beloved into his experience. Poetry and song are the usual vehicles of this transformation. One can express it by way of two puns: the verb to love (*eran*) looks like the verb to see (*horan*), and the accusative of *eros* (*erota*) is identical in form and almost in sound to the imperative of the verb to ask questions (*erota*).[49] The mind, as the capacity to collect a manifold of perceptions into one, serves to conceive of the species that will be intelligible and persuasive to the beloved. Now the speech of the lover looks to the beloved as an enhanced version of himself, but it is in fact an enhanced version of the lover which the beloved is summoned to behold. If the lover succeeds in inducing in the beloved through speech what he himself did not undergo in speech, the beloved falls in love. Socrates says: »He is in love, but he is at a loss with what; and he neither knows what he has experienced nor can he point it out, but just as if he were to receive a disease of the eyes from another he cannot speak of its ground, but just as in a mirror he sees himself in the lover without being aware of it.«[50] The *eros* of the beloved is the experience of self-motion, and the condition for self-motion is self-ignorance. One moves toward oneself in the guise of another that is simultaneously the other in the guise of oneself.

What, then, of the horses? How do they fit into this account? One of these horses is white,

49 *Laws* 837c4–5; *Cratylus* 398c7–d8.

50 *Phaedrus* 255d3–6.

ebenmäßig und gegenüber der Leitung des Wagenlenkers gehorsam; das andere ist schwarz, mißgestaltet und widerspenstig. Es hat die Stupsnase von Sokrates.[51] Das schwarze Pferd ist nichts anderes als Sokrates' *eros*, das weiße Pferd ist das Produkt von Sokrates' erotischer Kunst und repräsentiert die Paarung des Geliebten mit dem Liebenden. Der Flügel des Liebenden erstreckt sich über den Geliebten, und infolgedessen wird ihr *eros* gemeinsam beflügelt (*homopteros*).[52] Das weiße Pferd ist die schöne Projektion des schwarzen Pferdes auf ein anderes und entspricht Sokrates' erster Rede, die in ihrer vollkommen geordneten Form von Sokrates, dem Liebenden, kommt, der sich als der Nichtliebende oder der Geliebte verkleidet hat. In diesem Fall ist es der schöne Phaidros, in den der Geliebte Phaidros sich verlieben und auf diese Weise veranlaßt werden kann, sich der Philosophie zuzuwenden.[53] Die zwei Reden von Sokrates sind somit in Wirklichkeit eine einzige Rede, in welcher die zweite Rede die erste Rede in sich aufgenommen und als das gezeigt hat, was sie ist. Sokrates hat mithin eine allgemeine Darstellung seiner erotischen Kunst gegeben; sie besteht in der unheimlichen Fähigkeit, die Natur der Seele seines Gesprächspartners zu ergründen und in Übereinstimmung mit ihr diejenige Form zu entwerfen, die sie vervollständigt, während sie die Seele auf das Begehren lenkt zu verstehen, was wahrhaft intelligibel ist. Der Mythos des *Phaidros* ist Sokrates' Darstellung seiner selbst und seines Handelns. Er läßt sich auf niemand anderen anwenden. Er stellt das umständebedingte Handeln in

51 *Phaidros* 253c7–e5.

52 *Phaidros* 256e1.

53 *Phaidros* 257b1–6.

perfectly proportioned, and obedient to the control of the charioteer; the other is black, misshapen, and obstreperous. It has the snub nose of Socrates.[51] The black horse is nothing but Socrates' *eros*, the white horse is the product of Socrates' erotic art and represents the pairing of the beloved with the lover. The wing of the lover extends over the beloved and as a result their *eros* becomes jointly winged (*homopteros*).[52] The white horse is the beautiful projection of the black horse onto another and corresponds to Socrates' first speech, which with its perfectly ordered form comes out of Socrates the lover who has disguised himself as the nonlover or the beloved. It is in this case the beautiful Phaedrus with whom Phaedrus the beloved can fall in love and be induced to turn to philosophy.[53] Socrates' two speeches are thus really a single speech in which the second speech has absorbed the first speech into itself and shown it for what it is. Socrates has thus given a general account of his erotic art; it consists in the uncanny capacity to figure out the nature of the soul of his interlocutor and contrive in accordance with it that form that completes it as it turns the soul to the desire to understand what is truly intelligible. The myth of the *Phaedrus* is Socrates' account of himself and his action. It does not apply to anyone else. It is the showing forth of the circumstantial

51 *Phaedrus* 253c7–e5.

52 *Phaedrus* 256e1.

53 *Phaedrus* 257b1–6.

seinem philosophischen Logos vor Augen. Er zeigt, daß die Häßlichkeit von Sokrates und die Schönheit seiner Rede notwendigerweise zusammengehören. Alkibiades dachte, daß sie voneinander getrennt werden könnten, denn es gelang ihm nicht, die Verbindung zwischen den niedrigen Künsten, die Sokrates erörterte, und den erhabenen Visionen, die er entwarf, zu verstehen.[54]

Phaidros hatte das Thema des *Symposions*, den Lobpreis des Gottes Eros veranlaßt, indem er fragte, warum kein Dichter oder Schriftsteller Eros je angemessen gepriesen habe. Da er immer ein Geliebter und nie ein Liebender war, blieb ihm rätselhaft, was für den Liebenden heraussprang, oder was den Liebenden über eine Form der Sklaverei so begeistert sein ließ, die, wenn es keine Götter gäbe, nur dem Geliebten nützen konnte. Sokrates beantwortet die zweite Frage im *Symposion* – der Nutzen fällt allein dem Liebenden zu –, und er beantwortet die erste Frage im *Phaidros*. Der Gott Eros ist nichts anderes als die Vielfalt der erotischen Naturen des Menschen, wie sie vom Liebenden in der jeweiligen Gestalt idealisiert und dem Geliebten untergeschoben werden, aber Sokrates selbst paßt mit seiner proteischen Natur zu keinem einzelnen Typus. Er hat kein weißes Pferd; vielmehr ist er, immer bedürftig und immer verwirrt, ohne jede Spur der Göttin Hestia an ihm, die niemals aus dem Haus geht,[55] gegenüber Illusionen, Hoffnungen und Idealen immun und der *eros* selbst, vereint

54 *Symposion* 215a6–b3; 221d7–222a1. Als Sokrates sehr jung war, gab Parmenides ihm zu bedenken, daß er nicht philosophisch werden könne, ehe er nicht das Gute, das Schöne und das Gerechte einerseits und Haare, Kot und Schmutz andererseits ebenso gut zusammenfügen wie der menschlichen Meinung entsprechend trennen könne, und der Weg, dieses zu tun, führe durch den Menschen (*Parmenides* 130b7–e4).

55 *Euthyphron* 3a7–8; *Symposion* 203d1.

action in its philosophical *logos*. It shows that the ugliness of Socrates and the beauty of his speeches necessarily belong together. Alcibiades thought they could be pulled apart, for he failed to understand the connection between the lowly arts Socrates discussed and the lofty visions he devised.[54]

Phaedrus had initiated the topic of the *Symposium*, the praise of the god Eros, by asking why no poet or prose writer had ever adequately praised him. As always a beloved and never a lover, he was puzzled as to what was in it for the lover, or what made the lover so enthusiastic about a form of slavery that, if there were not gods, could benefit only the beloved. Socrates answers the second question in the *Symposium* – the benefit accrues solely to the lover – and he answers the first question in the *Phaedrus*. The god Eros is nothing but the manifold of human erotic natures insofar as they are severally idealized by the lover and foisted onto the beloved, but Socrates himself, with his Protean nature, does not fit into any single type. He has no white horse; rather, always needy and always perplexed, without any trace in him of the goddess Hestia who never leaves home,[55] he is immune from illusions, hopes, and

54 *Symposium* 215a6–b3; 221d7–222a1. When Socrates was very young, Parmenides advised him that he could not become philosophic until he could put together no less than separate according to human opinion the good, the beautiful, and the just, on the one hand, and, on the other, hair, mud, and dirt, and the way to do so lay through man (*Parmenides* 130b7–e4).

55 *Euthyphro* 3a7–8; *Symposium* 203d1.

mit dem Geist. In seiner Analyse seiner doppelten Rede, der er eine bilaterale Symmetrie zuschreibt, ordnet Sokrates die linke Seite sich selbst zu; und etwas ungeschickt läßt er sie syntaktisch unvollkommen, ohne den Partikel, den sie benötigt, um sie der rechten Seite gegenüberzustellen.[56] Sokrates ist immer der andere des anderen. Er hat die Rolle der Dichter usurpiert und ist zum Verfertiger menschlicher Ganzheiten geworden, durch die er seine jungen Freunde zur Philosophie führen kann. In diesem Sinne wäre die eine Anklage gegen Sokrates, wie er selbst sie berichtet, wahr: er ist ein Schöpfer von Göttern.[57] Platon führt Sokrates' erotische Kunst lediglich in schriftlicher Form fort. Die Dialoge sollen die olympischen Götter ersetzen, auf die, wie Herodot sagt, Homer und Hesiod ihre verschiedenen Ehren, Künste und Gestalten verteilten, die Dialoge aber sind von weit größerer Zahl, Vielfältigkeit und Bezauberung.[58] Sie sind ebenso viele weiße Pferde, von denen jedes einzelne in die Irre führt, wie es aufwärts führt.[59]

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Wiebke Meier)

56 *Phaidros* 265e3–b1. Sobald das weiße und das schwarze Pferd in dieser Weise verbunden sind, wird der Wagenlenker von dem Paar untrennbar, und es gibt keinen Wagen. Die Götter jedoch sind von den Pferden und dem Wagen ablösbar (247e4–6).

57 *Euthyphron* 3a8–b4.

58 *Herodot* 2.53.2.

59 Sokrates und Platon haben Teil an einer merkwürdigen Dualität. Es ist eine Dualität, die eine zweifache Interpretation zuläßt. Man kann sie entweder für eine Zwei nehmen, die eins zu sein scheint – Sokrates, der Moralist und Haarspalter, und Platon, der Dichter und Philosoph – oder als eine Eins, die zwei ist. Die erste Interpretation ist die mythische, die zweite die dialektische. Die zweite wird in Sokrates' zweiter Rede im *Phaidros* enthüllt und in Diotimas erster Darstellung des *eros* als des »Dazwischen« (*metaxu*) und als Philosophie. Die erste wird in ihrer scheinbaren Unabhängigkeit in Sokrates' erster Rede im *Phaidros* enthüllt und in Diotimas zweiter Darstellung des *eros* als Päderastie, in der sie zu verstehen gibt, daß das Schöne selbst eine Phantomillusion ist (*phantasthesetai, Symposion* 211a5).

ideals, and is *eros* itself united with mind. In his analysis of his double speech, to which he ascribes a bilateral symmetry, Socrates assigns the left side to himself; and, somewhat awkwardly, he leaves it syntactically bereft, without the particle it needs to contrast it with the right side.[56] Socrates is always the other of the other. He has usurped the role of the poets and become the fabricator of human wholes through which he can lead his young friends to philosophy. In this sense, one charge against Socrates, as he himself reports it, would be true: he is a maker of gods.[57] Plato merely continues Socrates' erotic art in written form. The dialogues are meant to replace the Olympian gods, to whom, as Herodotus says, Homer and Hesiod distributed their several honors, arts, and shapes, but the dialogues are of a far greater number, variety, and enchantment.[58] They are so many white horses, each one of which leads astray as it leads upwards.[59]

56 *Phaedrus* 265e3–b1. Once the white and black horses are combined in this way, the charioteer becomes inseparable from the pair, and there is no chariot. In the case of the gods, however, they are detachable from the horses and the chariot (247e4–6).

57 *Euthyphro* 3a8–b4.

58 *Herodotus* 2.53.2.

59 Socrates and Plato share in a strange duality. It is a duality that lends itself to a twofold interpretation. It is taken to be either a two that appears to be one – Socrates the moralist and logic-chopper and Plato the poet and philosopher – or a one that is two. The first interpretation is the mythical, the second the dialectical. The second is revealed in Socrates' second speech of the Phaedrus and Diotima's first account of *eros* as the »between« (*metaxu*) and philosophy. The first is revealed in its apparent independence in Socrates' first speech in the *Phaedrus* and Diotima's second account of *eros* as pederasty, in which she implies that the beautiful itself is a phantom illusion (*phantasthesetai, Symposium* 211a5).

Über den Autor

Seth Benardete, geboren am 4. April 1930 in New York City, gestorben am 14. November 2001 in New York City. Studium am Committee on Social Thought der University of Chicago (B.A. 1949, M.A. 1953, Ph.D. 1955), an der American School for Classical Studies in Athen (1952–1953) und an der Universität Florenz (Ford Fellowship 1953–1954). 1957–1960 Junior Fellow der Harvard University.

Er lehrte am St. John's College, Annapolis, Maryland (1955–1957), an der Brandeis University (1960–1965) und seit 1965 an der New York University (Department of Classics) sowie in der Graduate Faculty der New School for Social Research (Department of Philosophy). Gastprofessor u. a. an der Harvard University und an der Columbia University, Doctor of Humane Letters der Adelphi University (1992). Senior Fellowship des National Endowment for the Humanities (1972), Fellowship der Earhart Foundation (1989), Carl Friedrich von Siemens Fellow in den Jahren 1994 und 1998.

Bücher

Herodotean Inquiries. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, VII–217.

The Being of the Beautiful. Plato's »Theaetetus«, »Sophist«, and »Statesman«. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984, LI–537. (Paperback edition in three parts. With a new introduction. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986, XIX–195, XIX–180, XIX–156.)

Socrates' Second Sailing. On Plato's »Republic«. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989, IX–238.

The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's »Gorgias« and »Phaedrus«. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991, VIII–205.

The Tragedy and Comedy of Life. Plato's »Philebus«. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993, XIII–250.

On Plato's »Symposium« – Über Platons »Symposion«. München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1994. Zweite, durchgesehene Auflage (9.–13. Tsd.) 1999, 106. (Zweisprachige Ausgabe. Reprint des englischen Textes in: *Plato's »Symposium«*. Chicago and London. The University of Chicago Press, 2001, 179–199.)

The Bow and the Lyre. A Platonic Reading of the »Odyssey«. Lanham and London, Rowman & Littlefield, 1997, XIV–179.

Herodotean Inquiries. New Edition with »Second Thoughts«. South Bend, St. Augustine's Press, 1999, 240.

Sacred Transgressions. A Reading of Sophocles' »Antigone«. South Bend, St. Augustine's Press, 1999, 216.

The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy. Edited and with an Introduction by Ronna Burger and Michael Davis. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000, XXI–434.

Plato's »Laws«. The Discovery of Being. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2000, XIX–385.

Plato's »Symposium«. A Translation by Seth Benardete. Edited with Commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2001, 199.

Leo Strauss: *On Plato's »Symposium«*. Edited and with a Foreword by Seth Benardete. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2001, IX–294.

Übersetzungen

Aeschylus' *The Suppliant Maidens, The Persians* in: David Grene and Richmond Lattimore (eds.): *The Complete Greek Tragedies. Aeschylus II*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1957, 1–86.

Plato's *Theaetetus, Sophist* and *Statesman* in: *The Being of the Beautiful* (1980), I 1–84, II 1–68, III 1–67.

Plato's *Symposium* in: Erich Segal (ed.): *The Dialogues of Plato*, New York and Toronto, Bantam Books, 1986, 231–286. Reprint in Plato's *»Symposium«*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2001, 1–54.

Plato's *Philebus* in: *The Tragedy and Comedy of Life* (1993), 1–85.

Aristotle: *On Poetics*. Translated by Seth Benardete and Michael Davis. With an Introduction by Michael Davis. South Bend, St. Augustine's Press, 2002, XXX–105.

Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelwerken

Plato *Sophist* 231 b 1-7. (*Phronesis*, 1960, 129–139.)

Vat. Gr. 2181: An Unknown Aristophanes MS. (*Harvard Studies in Classical Philology*, 1962, 241–248.)

Achilles and the *Iliad*. (*Hermes*, 1963, 1–16.)

The Right, the True, and the Beautiful. (*Glotta*, 1963, 54–62.)

Eidos and Diaeresis in Plato's *Statesman*. (*Philologus*, 1963, 193–226.)

Some Misquotations of Homer in Plato. (*Phronesis*, 1963, 173–178.)

The Arts and Crimes of Prometheus. (*Rheinisches Museum für Philologie*, 1964, 126–139.)

XRH and ΔEI in Plato and Others. (*Glotta*, 1965, 285–298.)

Sophocles' *Oedipus Tyrannus*. (*Ancients and Moderns*. New York, Basic Books, 1964, 1–15. Reprint in *Sophocles. Twentieth Century Views*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1966.)

Two Passages in Aeschylus' *Septem*. (*Wiener Studien*, 1967, 22–30, 1968, 5–17.)

Hesiod's *Works and Days*: A First Reading. (*Agon*, 1967, 150–174.)

The Aristeia of Diomedes and the Plot of the *Iliad*. (*Agon*, 1968, 10–38.)

On Plato's *Timaeus* and Timaeus' Science Fiction. (*Interpretation*, 1971, Summer, 21–63.)

Aristotle, *De anima* III. 3–5. (*Review of Metaphysics*, 1975, 611–622.)

A Reading of Sophocles' *Antigone*. (*Interpretation*, 1975, Spring, 148–196; 1975, Summer, 1–55; 1975, Winter, 148–184.)

Euripides' *Hippolytus*. (*Essays in Honor of Jacob Klein*, Annapolis, Maryland, St. John's College Press, 1976, 21–27.)

The Grammar of Being. (*Review of Metaphysics*, 1977, 486–496.)

On Wisdom and Philosophy: The First Two Chapters of Aristotle's *Metaphysics A*. (*Review of Metaphysics*, 1978, 205–215.)

Leo Strauss' *The City and Man*. (*Political Science Reviewer*, 1979, 1–20.)

On Greek Tragedy. (*The Great Ideas Today, Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1980, 102–143.)

Physics and Tragedy: On Plato's *Cratylus*. (*Ancient Philosophy*, 1981, 127–140.)

Achilles and Hector. The Homeric Hero. (*St. John's Review*, 1985, Spring, 31–58; Summer, 85–114.)

On Interpreting Plato's *Charmides*. (*Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School, 1986, 9–36.)

Review of M. Giraudeau, *Les notions juridiques et sociales chez Herodote*. (*Gnomon*, 1986, 546–547.)

Cicero's *De legibus* I. Its Plan and Intention. (*American Journal of Philology*, 1987, 295–309.)

On Plato's *Sophist*. (*Review of Methaphysics*, 1993, 747–780.)

The Poet-Merchant and the Stranger from the Sea. (*The Greeks and the Sea*, New York, Caratzas, 1993, 59–65.)

The First Crisis in First Philosophy. (*Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School, 1995, 237–248.)

The Plan of the *Statesman*. (*Metis. Revue d'anthropologie du monde grec ancien*, VII, 1–2, 1992, recte: 1996, 25–47.)

Plato's *Theaetetus*. On the Way of the Logos. (*Review of Metaphysics*, 1997, 25–53.)

Plato, True and False. (*The New Criterion*, February 1998, 70–74.)

Metamorphosis and Conversion. Apuleius's *Metamorphoses*. (*Literary Imagination, Ancient and Modern: Essays in Honor of David Grene*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1999, 155–176.)

On Heraclitus. (*Review of Metaphysics*, 2000, 613–633.)

Plato's *Phaedo*. (1980 in *The Argument of the Action*, 2000, 277–296.)

The Furies of Aeschylus. (1982 in *The Argument of the Action*, 2000, 62–70.)

Protagoras's Myth and Logos. (1988 in *The Argument of the Action*, 2000, 186–197.)

Plato's *Laches*. A Question of Definition. (1992 in *The Argument of the Action*, 2000, 257–276.)

Strauss on Plato. (1993 in *The Argument of the Action*, 2000, 407–417.)

On Plato's *Lysis*. (1994 in *The Argument of the Action*, 2000, 198–230.)

On the *Timaeus*. (1999 in *The Argument of the Action*, 2000, 376–395.)

Sokrates und Platon. Die Dialektik des Eros. (*Über die Liebe. Ein Symposion*. Herausgegeben von Heinrich Meier und Gerhard Neumann. München und Zürich, Piper, 2001, 169–196.)

THEMEN – Eine Privatdruck-Reihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung

In der Reihe *Themen* wird eine kleine Auswahl der im Wissenschaftlichen Programm der Carl Friedrich von Siemens Stiftung gehaltenen Vorträge in teilweise überarbeiteter und erweiterter Form veröffentlicht. Die Publikationen können von der Stiftung direkt bezogen werden. Vergriffene Bände sind mit dem Vermerk *vgr* gekennzeichnet.

1 Reinhard Raffalt: *Das Problem der Kontaktbildung in der zeitgenössischen Gesellschaft.* 1960. 2. Auflage 1970. 20 S. *vgr*

2 Kurd von Bülow: *Über den Ort des Menschen in der Geschichte der Erde.* 1961. 2. Auflage 1970. 32 S. *vgr*

3 Albert Maucher: *Über das Gespräch.* 1961. 2. Auflage 1970. 22 S. *vgr*

4 Felix Messerschmid: *Das Problem der Planung im Bereich der Bildung.* 1961. 2. Auflage 1970. 34 S.

5 Peter Dürrenmatt: *Das Verhältnis der Deutschen zur Wirklichkeit der Politik.* 1963. 2. Auflage 1970. 40 S. *vgr*

6 Fumio Hashimoto: *Die Bedeutung des Buddhismus für den modernen Menschen.* 1964. 2. Auflage 1970. 36 S. *vgr*

7 Clemens-August Andreae: *Leben wir in einer Überflußgesellschaft?* 1965. 2. Auflage 1970. 28 S. *vgr*

8 Rolf R. Bigler: *Möglichkeiten und Grenzen der Psychologischen Rüstung.* 1965. 2. Auflage 1970. 35 S.

9 Robert Sauer: *Leistungsfähigkeit von Automaten und Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit.* 1965. 2. Auflage 1970. 32 S. *vgr*

10 Hubert Schrade: *Die Wirklichkeit des Bildes.* 1966. 66 S. *vgr*

11 Wilhelm Lehmann: *Das Drinnen im Draußen oder Verteidigung der Poesie.* 1968. 24 S. *vgr*

12 Richard Lange: *Die Krise des Strafrechts und seiner Wissenschaften.* 1969. 46 S. *vgr*

13 Hellmut Diwald: *Ernst Moritz Arndt – Das Entstehen des deutschen Nationalbewußtseins.* 1970. 46 S. *vgr*

14 *Zehn Jahre Carl Friedrich von Siemens Stiftung.* 1970. 54 S. *vgr*

15 Ferdinand Seibt: *Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte.* 1973. 58 S. *vgr*

16 Heinrich Euler: *Napoleon III. Versuch einer Deutung.* 1973. 82 S. *vgr*

17 Günter Schmölders: *Carl Friedrich von Siemens. Vom Leitbild des großindustriellen Unternehmers.* 1973. 64 S. *vgr*

18 Ulrich Hommes: *Entfremdung und Versöhnung. Zur ideologischen Verführung des gegenwärtigen Bewußtseins.* 1973. 50 S. *vgr*

19 Dennis Gabor: *Holographie 1973.* 1974. 52 S.

20 Wilfried Guth: *Geldentwertung als Schicksal?* 1974. 44 S.

21 Hans-Joachim Queisser: *Festkörperforschung.* 1975. 2. Auflage 1976. 64 S. *vgr*

22 Ekkehard Hieronimus: *Der Traum von den Urkulturen.* 1975. 2. Auflage 1984. 54 S. *vgr*

23 Julien Freund: *Georges Sorel.* 1977. 76 S. *vgr*

24 Otto Kimminich: *Entwicklungstendenzen des gegenwärtigen Völkerrechts.* 1976. 2. Auflage 1977. 52 S.

25 Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny: *Umwelt und Selbstverwirklichung als Ideologie.* 1977. 42 S. *vgr*

26 Franz C. Lipp: *Eine europäische Stammestracht im Industriezeitalter. Über das Vorder- und Hintergründige der bayerisch-österreichischen Trachten.* 1978. 43 S. *vgr*

27 Christian Meier: *Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar.* 1978. 108 S. *vgr*

28 Stephan Waetzoldt und Alfred A. Schmid: *Echtheitsfetischismus? Zur Wahrhaftigkeit des Originalen.* 1979. 72 S. *vgr*

29 Max Imdahl: *Giotto. Zur Frage der ikonischen Sinnstruktur.* 1979. 60 S. *vgr*

30 Hans Frauenfelder: *Biomoleküle. Physik der Zukunft?* 1980. 2. Auflage 1984. 53 S. *vgr*

31 Günter Busch: *Claude Monet »Camille«. Die Dame im grünen Kleid.* 1981. 2. Auflage 1984. 50 S.

32 Helmut Quaritsch: *Einwanderungsland Bundesrepublik Deutschland? Aktuelle Reformfragen des Ausländerrechts.* 1981. 2. Auflage 1982. 92 S. *vgr*

33 Armand Borel: *Mathematik: Kunst und Wissenschaft.* 1982. 2. Auflage 1984. 58 S.

34 Thomas S. Kuhn: *Was sind wissenschaftliche Revolutionen?* 1982. 2. Auflage 1984. 62 S. *vgr*

35 Peter Claus Hartmann: *Karl VII.* 1982. 2. Auflage 1984. 60 S.

36 Frédéric Durand: *Nordistik. Einführung in die skandinavischen Studien.* 1983. 104 S.

37 Hans-Martin Gauger: *Der vollkommene Roman: »Madame Bovary«.* 1983. 2. Auflage 1986. 70 S. *vgr*

38 Werner Schmalenbach: *Das Museum zwischen Stillstand und Fortschritt.* 1983. 47 S.

39 Wolfram Eberhard: *Über das Denken und Fühlen der Chinesen.* 1984. 2. Auflage 1987. 48 S.

40 Walter Burkert: *Anthropologie des religiösen Opfers.* 1984. 2. Auflage 1987. 64 S.

41 Christopher Freeman: *Die Computerrevolution in den langen Zyklen der ökonomischen Entwicklung.* 1985. 57 S. *vgr*

42 Benno Hess und Peter Glotz: *Mensch und Tier. Grundfragen biologisch-medizinischer Forschung.* 1985. 60 S. *vgr*

43 Hans Elsässer: *Die neue Astronomie.* 1986. 64 S. *vgr*

44 Ernst Leisi: *Naturwissenschaft bei Shakespeare.* 1988. 124 S.

45 Dietrich Murswiek: *Das Staatsziel der Einheit Deutschlands nach 40 Jahren Grundgesetz.* 1989. 56 S. *vgr*

46 François Furet: *Zur Historiographie der Französischen Revolution heute.* 1989. 50 S. *vgr*

47 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Zur Lage der Grundrechtsdogmatik nach 40 Jahren Grundgesetz.* 1990. 86 S. *vgr*

48 Christopher Bruell: *Xenophons Politische Philosophie.* 1990. 2. Auflage 1994. 71 S.

49 Heinz-Otto Peitgen und Hartmut Jürgens: *Fraktale. Gezähmtes Chaos.* 1990. 70 S. *vgr*

50 Ernest L. Fortin: *Dantes »Göttliche Komödie« als Utopie.* 1991. 62 S.

51 Ernst Gottfried Mahrenholz: *Die Verfassung und das Volk.* 1992. 58 S. *vgr*

52 Jan Assmann: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel.* 1992. 2. Auflage 1995. 122 S. *vgr*

53 Gerhard Kaiser: *Fitzcarraldo Faust. Werner Herzogs Film als postmoderne Variation eines Leitthemas der Moderne.* 1993. 74 S.

54 Paul A. Cantor: *»Macbeth« und die Evangelisierung von Schottland.* 1993. 88 S.

55 Walter Burkert: *»Vergeltung« zwischen Ethologie und Ethik.* 1994. 48 S. *vgr.*

56 Albrecht Schöne: *Fausts Himmelfahrt. Zur letzten Szene der Tragödie.* 1994. 40 S.

57 Seth Benardete: *On Plato's »Symposium« – Über Platons »Symposion«.* 1994. 2. Auflage 1999. 106 S. mit einer Farbausschlagtafel.

58 Yosef Hayim Yerushalmi: *»Diener von Königen und nicht Diener von Dienern«. Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden.* 1995. 62 S.

59 Stefan Hildebrandt: *Wahrheit und Wert mathematischer Erkenntnis.* 1995. 60 S.

60 Dieter Grimm: *Braucht Europa eine Verfassung?* 1995. 58 S.

61 Horst Bredekamp: *Repräsentation und Bildmagie der Renaissance als Formproblem.* 1995. 84 S.

62 Paul Kirchhof: *Die Verschiedenheit der Menschen und die Gleichheit vor dem Gesetz.* 1996. 80 S.

63 Ralph Lerner: *Maimonides' Vorbilder menschlicher Vollkommenheit.* 1996. 50 S.

64 Hasso Hofmann: *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie.* 1997. 98 S.

65 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Welchen Weg geht Europa?* 1997. 60 S.

66 Peter Gülke: *Im Zyklus eine Welt. Mozarts letzte Sinfonien.* 1997. 64 S.

67 David E. Wellbery: *Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur.* 1998. 70 S.

68 Klaus Herding: *Freuds »Leonardo«. Eine Auseinandersetzung mit psychoanalytischen Theorien der Gegenwart.* 1998. 80 S.

69 Jürgen Ehlers: *Gravitationslinsen. Lichtablenkung in Schwerefeldern und ihre Anwendungen.* 1999. 58 S. mit 4 Farbtafeln.

70 Jürgen Osterhammel: *Sklaverei und die Zivilisation des Westens.* 2000. 74 S.

71 Lorraine Daston: *Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit.* 2001. 60 S.

72 John M. Coetzee: *The Humanities in Africa – Die Geisteswissenschaften in Afrika.* 2001. 98 S.

73 Georg Kleinschmidt: *Die plattentektonische Rolle der Antarktis.* 2001. 86 S. mit 20 Abbildungen, 16 Farbtafeln und einer Ausschlagtafel.

74 Ernst Osterkamp: *»Ihr wisst nicht wer ich bin« – Stefan Georges poetische Rollenspiele.* 2002. 60 S.

75 Peter von Matt: *Ästhetik der Hinterlist – Zu Theorie und Praxis der Intrige in der Literatur.* 2002. 62 S.

76 Seth Benardete: *Socrates and Plato. The Dialectics of Eros – Sokrates und Platon. Die Dialektik des Eros.* 2002. 98 S.

Außerhalb der Reihe ist erschienen:

1985 - 1995 Carl Friedrich von Siemens Stiftung – Zehnjahresbericht.

1996. 2. Auflage 1999. 144 S. mit 81 Abbildungen.

Notiz zur Zitierweise

Seth Benardete:
Socrates and Plato. The Dialectics of Eros/
Sokrates und Platon. Die Dialektik des Eros –
München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2002
(Reihe »Themen«, Bd. 76).

Carl Friedrich von Siemens Stiftung
Südliches Schloßrondell 23
D-80638 München

Layout und Herstellung Udo Wiedemann
Druck Mayr Miesbach, Druckerei und Verlag GmbH

Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Herausgegeben von Heinz Gumin und Heinrich Meier

Band 1: Heinrich Meier *(Hrsg.)* Die Herausforderung der Evolutionsbiologie

294 Seiten mit 28 Abbildungen, € 9,90, Serie Piper 997.

Heinrich Meier
Die Herausforderung der Evolutionsbiologie

Ilya Prigogine
Die physikalisch-chemischen Wurzeln des Lebens

Richard Dawkins
Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche Selektion?

Norbert Bischof
Ordnung und Organisation als heuristische Prinzipien des reduktiven Denkens

Richard D. Alexander
Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen

Hans Kummer
Gruppenführung bei Tier und Mensch in evolutionärer Sicht

Christian Vogel
Gibt es eine natürliche Moral? Oder: Wie widernatürlich ist unsere Ethik?

Ernst Mayr
Die Darwinsche Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie

Roger D. Masters
Evolutionsbiologie, menschliche Natur und Politische Philosophie

Band 2: Die Zeit – Dauer und Augenblick

417 Seiten mit 51 Abbildungen, € 9,90, Serie Piper 1024.

Jean-Pierre Blaser
Die Zeit in der Physik

John A. Wheeler
Jenseits aller Zeitlichkeit. Anfang und Ende der physikalischen Zeitskala

Manfred Eigen
Evolution und Zeitlichkeit

Hans Heimann
Zeitstrukturen in der Psychopathologie

Otto-Joachim Grüsser
Zeit und Gehirn. Zeitliche Aspekte der Signalverarbeitung in den Sinnesorganen und im Zentralnervensystem

Jürgen Aschoff
Die innere Uhr des Menschen

Ferdinand Seibt
Die Zeit als Kategorie der Geschichte und als Kondition des historischen Sinns

Jan Assmann
Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken

Carsten Colpe
Die Zeit in drei asiatischen Hochkulturen (Babylon – Iran – Indien)

Hubert Cancik
Die Rechtfertigung Gottes durch den »Fortschritt der Zeiten«. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen

Peter Häberle
Zeit und Verfassungskultur

David Epstein
Das Erlebnis der Zeit in der Musik

Edgar Lüscher
Zusammenfassende Bemerkungen zur physikalischen Zeitdefinition

Ernst Pöppel
Erlebte Zeit und die Zeit überhaupt: Ein Versuch der Integration